

د. عبد الوهاب المسيرى

دراسات معرفية في الحداثة الغربية

دراسات معرفية

فى

الحداثة الغربية

الطبعـــة الأولى

١٤٢٧هـ ـ يناير ٢٠٠٦م



٩ شارع السعادة - أبراج عثمان - روكسي - القاهرة

تليفون وفاكس: ٤٥٠١٢٢٨ ـ ٤٥٠١٢٢٩ ـ ٢٥٦٥٩٣٩

Email: < shoroukintl @ hotmail. com >

< shoroukintl @ yahoo.com >

دراسات معرفية في الحداثة الغربية

د. عبد الوهاب المسيرى

مكتبة الشروق الدولية



الفهرس



المقدمة

يضم هذا الكتاب دراسات عن الحضارة الغربية الحديثة والنموذج المعرفى الكامن وراء بعض نظرياتها ومنتجاتها الحضارية. وقد كُتبت بعض الدراسات فى ربع القرن الماضى أثناء تشكل رؤيتى لهذه الحضارة وللنماذج التحليلية التى استخدمتها. ولهذا أعدت كتابتها بما يتفق مع رؤيتى التحليلية بعد أن تشكلت وتبلورت، كما أضفت لها أجزاء من دراسات نشرت من قبل بعد أن أعدت كتابتها اختصارا وتعديلا. والإشكالية الأساسية التى توجد عبر كل الكتاب إشكالية محورية فى العلوم الإنسانية والاجتماعية وهى علاقة الذات بالموضوع والتى تتبدى فى إشكالية علاقة الأفكار بالواقع، والشكل بالمضمون، والكل بالجزء، والخاص بالعام. ويضم ملحق الكتاب عدة دراسات تهدف إلى توضيح هذه الإشكالية وكيفية تجاوزها، كما يضم دراسات خاصة بالنماذج المركبة وضرورة استخدامها فى دراسة الظواهر الإنسانية.

ويتناول الفصل الأول بعض أهم المفاهيم المحورية فى الحضارة الغربية الحديثة مثل «الإنسان الطبيعى» و«الاستنارة» و«العلمانية». أما الفصل الثانى («النموذج المعرفى والحضارى الغربى») فهو محاولة لتجريد النموذج المعرفى والحضارى الغربى وتحديد بعض سماته الأساسية.

ويضم الفصل الثالث («ماكس فيبر والحداثة») ثلاث دراسات فى فكر عالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر والهدف منها توضيح منهجه فى دراسة الظواهر الحضارية الحديثة، فهو يستخدم النماذج المركبة متعددة الأبعاد ليفسر ظواهر مثل الرأسمالية والعلمانية، فيبين علاقتهما بالإصلاح الدينى وبالحلولية. وقد حاولت قدر استطاعتى أن أتبنى نفس المنهج، وإن كنت توصلت إلى نتائج مغايرة. وغنى عن القول إن دراسة الظواهر الحضارية المركبة مختلفة عن دراسة الظواهر الطبيعية المادية والظواهر الإنسانية

البسيطة، وأن النتائج التى يصل إليها الدارس هى نتائج فى معظمها احتمالية، ولا يمكن للإنسان أن يطلب منها أكثر من ذلك، بسبب طبيعة الظاهرة موضع الدراسة. وكما قال أرسطو إن من سمات الإنسان المتحضر ألا يتوقع من شيء أكثر مما يمكن لهذا الشيء أن يعطيه.

ولعل من أهم العناصر التى أسهمت فى بلورة رؤيتى للحضارة الغربية صداقتى الفكرية مع المؤرخ الأمريكى كافن رايلى، وهى صداقة بدأت عام ١٩٦٤ حين التقينا فى جامعة رتجرز، وانضممنا إلى حركة اليسار الجديد المناهضة لحرب فيتنام، وحصلت على درجة الدكتوراه عام ١٩٦٩ وأنهى هو مؤلفه (الذى طبع عدة طبعات) **الغرب والعالم** عام ١٩٧٤ والذى قمت بترجمته بالاشتراك مع الدكتورة هدى حجازى (زوجتى). ولم تنقطع الصلة واستمر الحوار، وما زلت ألتقى به مرة على الأقل كل عام حين أذهب إلى نيويورك، ونتبادل الرسائل والمكالمات التليفونية بشكل منتظم، وكل مرة نكتشف نقط اللقاء والاختلاف. والفصل الرابع من هذا الكتاب («الحضارة الغربية الحديثة: حوار مع مؤرخ أمريكى») هو محاولة لتناول بعض الموضوعات الأساسية فى هذا الحوار، وهو فى ذات الوقت محاولة لإلقاء الضوء على الحضارة الغربية وموقفه منها، كما يبين بعض تحفظاتى على هذه الحضارة.

والفصل الخامس والأخير («النموذج الحضارى الغربى والحياة اليومية») هو محاولة لدراسة بعض تبديات النموذج الحضارى الغربى على مجمل حياة الإنسان، العامة والخاصة، فى الشرق والغرب.

وقد يلاحظ القارئ أحيانا بعض التكرار، وهذا يعود إلى أن استخدام النموذج كأداة تحليلية يختلف عن طريقة السرد الخطى العادى. ففى السرد العادى تتوالى المعلومات والتعليقات وتتجاور، الواحدة تلو الأخرى، كالخط المستقيم، أما التحليل من خلال النموذج فهو دائرى بمعنى أن الدارس الذى يتبنى النموذج المركب أداة تحليلية، يبدأ بدراسة تفاصيل النص وجزئياته ويجرد منها نموذجا تحليليا. وبعد أن ينجز ذلك يعود إلى النص ليحاول تفسيره فى كليته فى ضوء النموذج الذى جرده. وحين ينتقل إلى نص آخر أو ظاهرة أخرى، فإنه يتبع نفس النمط، بمعنى أنه يعود للنموذج وينطلق منه لدراسة النص أو الظاهرة. ومثل هذه الحركة الحلزونية تتطلب إعادة تعريف بعض

المصطلحات وتذكير القارئ ببعض الأطروحات التى يظن المؤلف أنها محورية وذات مقدرة تفسيرية، مما ينتج عنه قدرا من التكرار. ومع هذا لابد وأن أسارع بالقول إن التكرار لم يكن حرفيا، إذ حاولت بقدر الإمكان أن تعاد صياغة المادة المكررة حتى تتلاءم مع السياق الجديد الذى ترد فيه.

وفى الختام أحب أن أتوجه بالشكر لكل من ساعدنى فى إنجاز هذا الكتاب. وأخص بالشكر الأستاذة أمانى عبد الخالق عزت التى حولت أكوام الورق إلى مخطوطة صالحة للنشر، والأستاذة دينا رمضان (المعيدة بجامعة عين شمس)، والأستاذة منى البقلى، والأستاذ محمد الأشول. ولله الحمد من قبل ومن بعد.

دمنهور ـ القاهرة

يناير ٢٠٠٦





الفصل الأول

الحداثة المنفصلة عن القيمة
وتفكيك الإنسان



الحداثة والحلولية والإنسان الطبيعى المادى

دخل على معجمنا الثقافى كثير من المصطلحات من أهمها مصطلح «الحداثة» و«الإنسان الطبيعى». وقد يكون من المفيد أن نعرّف بعض هذه المصطلحات وتلك التى سنستخدمها فى هذه الدراسة حتى ندرك المفاهيم الكامنة وراءها. وأول هذه المصطلحات مصطلح «الواحدية»، الذى يعنى أن ثمة جوهرا واحدا فى الكون، على الرغم من كل التنوع الظاهرى، مما ينفى وجود الحيز الإنسانى المستقل عن الحيز الطبيعى المادى كما ينفى الثنائية الناجمة عن وجوده. ومن ثم فإن القوانين التى تسرى على الطبيعة (المادة)، تسرى على الإنسان. والواحدية يمكن أن تكون واحدية مادية، بمعنى أن ترد كل الظواهر إلى عنصر واحد هو الطبيعة/ المادة، ويمكن أن تكون روحية بمعنى أن ترد كل الظواهر إلى عنصر واحد غير مادى هو «إرادة الإله» أو «الحتمية التاريخية» إلخ.

والواحدية غير «التوحيد» فالتوحيد هو الإيمان بأن المبدأ الواحد، مصدر تماسك العالم ووحدته وحركته وغايته، هو «الإله» خالق الإنسان والطبيعة والتاريخ، وهو الذى يحركهم ويمنحهم المعنى ويحدد لهم الغاية النهائية، ولكنه مع هذا مفارق لهم لا يحل فيهم أو فى أىٍّ من مخلوقاته ولا يتوحد معها، وهو ما يعنى أن النظم التوحيدية تولّد ثنائية أساسية، تبدأ بثنائية الخالق والمخلوق، التى يتردد صداها فى ثنائية الإنسان والطبيعة، ثم فى كل الثنائيات الأخرى فى الكون، وهذا يعنى أن العقائد التوحيدية لا تسقط فى الواحدية، وأنها تترك للإنسان حيزه الإنسانى (المستقل عن الله وعن الطبيعة) يتحرك فيه بحريته، مما يجعله كائنا مكلفا، مسئولا، له حقوقه وعليه واجباته.

هذه الثنائية الناجمة عن الإيمان بالتوحيد تمحى تماما فى النظم الحلولية وفى إطار وحدة الوجود، ونحن نذهب إلى أن الحلولية الكمونية الواحدية هى مذهب الحلول pantheism أو الكمون immanence القائل بأن كل ما فى الكون: الإله والإنسان والطبيعة مكوّن من جوهر واحد لأن الخالق «حل» فى مخلوقاته وأصبح كامنا فيها وامتزج بها وانصهر فيها وتوحد معها. ومن ثم فإن العالم متماسك تماسكًا عضويًا لا تتخلله أية ثغرات ولا يعرف الانقطاع. ولأن العالم مكون من جوهر واحد ينكر هذا المذهب وجود الحيز الإنسانى المستقل كما ينكر إمكانية التجاوز. وفى إطار الحلولية الكمونية يمكن رد كل الظواهر، مهما بلغ تنوعها وعدم تجانسها، إلى مبدأ واحد كامن فى العالم. ومن ثم تتم تسوية الإنسان بالكائنات الطبيعية، وتلغى كل الثنائيات وتسود الواحدية الصارمة، وتصبح كل الأمور نسبية. ومذهب وحدة الوجود يذهب إلى القول بأن مركز العالم (المبدأ الواحد) حالّ وكامن فيه، وهو يتبدّى فى صيغتين مختلفتين ظاهراً، هما فى واقع الأمر صيغة واحدة على الرغم من اختلاف التسميات التى تطلق عليهما:

١ ـ فى المنظومات الحلولية الكمونية الروحية (وحدة الوجود الروحية)، يسمى المبدأ الواحد «الإله»ولكنه إله يحلّ فى مخلوقاته ويمتزج بها، ثم يتوحد معها ويذوب فيها تمامًا، بحيث لا يصير له وجود دونها ولا يصير لها وجود دونه. فهو إله اسمًا، ولكنه هو الطبيعة / المادة فعلاً. وقد طوّر هيجل هذه الصياغة، فتحدث عن «الروح المطلق» وعن «روح التاريخ» فبدا وكأنه يتحدث عن أمور روحية مثالية، ولكنه فى واقع الأمر يتحدث عن عناصر مادية محسوسة.

٢ ـ فى المنظومات الحلولية الكمونية المادية (وحدة الوجود المادية)، يتم الاستغناء تمامًا عن أية لغة روحية أو مثالية؛ ويسمّى المبدأ الواحد «قوانين الطبيعة» أو «القوانين العلمية» أو «القوانين المادية» أو «قوانين الحركة»، (ولذا فنحن نسميها «حلولية بدون إله»). هذا القانون هو قانون شامل يمكن تفسير كل الظواهر ـ ومن بينها الظاهرة الإنسانية ـ من خلاله.

ووحدة الوجود المادية هى فى تصورى العَلمانية الشاملة، ولتعريف هذا المصطلح أميز بين العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، أما العلمانية الجزئية فهى فصل الدين عن

الدولة، أى فصل المؤسسات الدينية (الكهنوت وغيره) عن المؤسسات السياسية، وهو تعريف يلزم الصمت تجاه المرجعية النهائية للمجتمع ومنظوماته القيمية والمعرفية. أما العَلمانية الشاملة فهى رؤية واحدية شاملة تدور فى إطار المرجعية الكامنة المادية، تردُّ الكون بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه، ومن ثم فهى لا تفرق بين الإنسان والطبيعة، بل تراهما مادةً واحدةً (نسبية) لا قداسة لها، خاضعين للقانون الطبيعى نفسه، ومن ثم يمكن إخضاعهما للمقاييس الكمية الرياضية، دون الرجوع إلى أية قيم مطلقة (معرفية كانت أم أخلاقية)، لزيادة التحكم فيهما وتوظيفهما، أى إنها رؤية تستبعد الإنسان المركب الربانى، وتستبعد أيضا مقدرته على تجاوز ذاته الطبيعية والطبيعة/ المادة، ليحل محله الإنسان الطبيعى المادى ذو البعد الواحد.

ويمكننا الآن أن نتناول مصطلح «الإنسان الطبيعى»، ولنستبعد ابتداء فكرة أن الطبيعة هى المناظر الجميلة والهدوء والجبال السامقة، ولنستبعد أيضا أفكارا شائعة مثل تصور أن الطبيعة هى البراءة والتناسق، بل وإنها بجمالها وتناسقها دليل على وجود بارئها. ولنركز على مفهوم الطبيعة فى الخطاب الفلسفى المادى (الغربى الحديث)، فالطبيعة، فى تصور الماديين، هى نظام يتحرك بلا هدف أو غاية، نظام واحدى مغلق مُكْتَفٍ بذاته، توجد مقومات حياته وحركته داخله، يحوى داخله ما يلزم لفهمه، لا يشير إلى أى هدف أو غرض خارجه، فمركزه وقوة دفعه كامن حال فيه، وهو نظام ضرورى كلى شامل لا يمكن لأى من المخلوقات تجاوزه، تنضوى كل الأشياء تحته.

ولكن صفات الطبيعة التى أدرجناها هى ذاتها صفات المادة بالمعنى الفلسفى، ولذا فنحن نرى أن كلمة «المادة» يجب أن تحل محل كلمة «الطبيعة» أو أن تضاف الواحدة للأخرى، وذلك لفك شفْرة الخطاب الفلسفى الذى يستند إلى فكرة الطبيعة، ولكى نفهمه حق الفهم وندرك أبعاده المعرفية المادية. وقد فك هتلر شفْرة الخطاب الفلسفى الغربى بكفاءة غير عادية حينما قال: يجب أن نكون مثل الطبيعةَ، والطبيعة لا تعرف الرحمة أو الشفقة. وهو قد تَبعَ فى ذلك كلاً من داروين ونيتشه، وانطلق من واحد من أهم التقاليد الأساسية فى الفلسفة الغربية!

وانطلاقا من هذا التصور نحن نرى أن الإنسان الطبيعى (وهو مفهوم محورى فى العلوم الإنسانية الغربية وفى منظومة الحداثة المنفصلة عن القيمة والتى تدور فى إطار

مادى) هو فى واقع الأمر «الإنسان الطبيعى المادى» أى أن الإنسان الطبيعى/ المادى يتسم بما يلى:

١ - هو إنسان بلا حدود، يتمتع بكل السمات الأساسية للطبيعة/ المادة، فهو مكتف بذاته، مرجعية ذاته، ومعيارية ذاته، لا توجد أية حدود أو سدود أو قيود عليه: اجتماعية أو تاريخية أو أخلاقية أو جمالية، فهو سوبرمان حقيقى. إنسان يعيش فى الزمان الطبيعى الحر وليس فى الزمان التاريخى الإنسانى الذى تتحكم فيه القيم والأعراف.

٢ - هذا يعنى فى واقع الأمر أنه لا توجد مسافة تفصله عن الطبيعة أو عن قوانينها الكامنة فى المادة، فما هو إلا جزء عضوى لا يتجزأ منها، لا يمكنه تجاوزها، حدودها حدوده، فضاؤها فضاؤه، أى أن الحيز الإنسانى يختفى تمامًا.

٣ - هذا يعنى أن الإنسان الطبيعى/ المادى خاضع تمامًا لقوانين الطبيعة الكامنة فى المادة، تحركه أينما شاءت لا يمكنه الفكاك من حتمياتها، يُرد فى كليته إلى النظام الطبيعى/ المادى، يمكن تفسيره فى إطار مقولات طبيعية/ مادية مستمدة من عالم الطبيعة/ المادة: وظائفه البيولوچية (الهضم - التناسل - اللذة الحسية)، ودوافعه الغريزية المادية (الرغبة فى البقاء المادى - القوة والضعف - الرغبة فى الثروة)، والمثيرات العصبية المباشرة (بيئته المادية - غدده - جهازه العصبى)، فهو سبمان (دون الإنسان) حقيقى.

٤ - جوهر الإنسان الطبيعى ليس جوهرًا إنسانيًا، مستقلاً وفريدًا، وإنما هو جوهر طبيعى/ مادى، فالإنسان لا يختلف، بشكل جوهرى، عن الكائنات الطبيعية الأخرى. قد يكون سلوك الإنسان أكثر تركيبًا من سلوك الكائنات الطبيعية الأخرى، ولكن الاختلاف بينه وبينها هو اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع. ولذا فالإنسان، فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير، هو وأفكاره وتاريخه وأشواقه وأحزانه مجرد جزء من بناء فوقى وهمى يُرد، فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير، إلى البناء المادى التحتى الحقيقى، الطبيعة/ المادة وقوانينها.

٥ - الإنسان الطبيعى، شأنه شأن الكائنات الطبيعية، جزء من النظام الطبيعى، وهو نظام واحدى صارم لا يعرف الثنائيات أو التركيب وليس بإمكان كائن تجاوزه، ولذا

فالإنسان الطبيعى إنسان أحادى البُعد (إنسان وظيفى) سلوكه يتبع نسقًا منطقيّا واضحًا يمكن التنبؤ به. ولذا يمكن اختزاله إلى تلك الصيغ الكمية والرياضية البسيطة المستخدمة فى العلوم الطبيعية، ويمكن تفسيره من خلال مقولات مادية محضة، ويمكن توظيفه وحوسلته (أى تحويله إلى وسيلة) وجعله مادة استعمالية نافعة.

٦ ـ لأن الطبيعة يمكن أن توجد دون الإنسان فيمكن القول بأنه لا يشكل المركز فى الكون، فما هو إلا جزء عرضى فيه، وينبغى عليه أن يذعن لقوانينها وألا يحاول تجاوزها.

٧ ـ معرفة الإنسان الطبيعى، محدودة بحدود الطبيعة، فالإنسان، شأنه شأن الكائنات الطبيعية، جزء من برنامج طبيعى مادى، ذاتى الحركة والتنظيم. بل يُلاحَظ أن الحيوانات العليا تشترك مع الإنسان (الطبيعى) فى درجات من الذكاء ووسيلة من وسائل الاتصال والتنظيم الاجتماعى وأشكال من الاقتصاد، ولكنها جميعًا تتسم بالبساطة والمنطقية البالغة. ويشير على عزت بيجوفيتش، المفكر الإسلامى رئيس جمهورية البوسنة، إلى أن صناعة الأدوات واستخدامها (وهى ظاهرة تدل على التقدُّم الشديد فى حلقة التَطوُّر) تُمثِّل استمرارًا للتَطَوُّر البيولوچى، وهو تَطوُّر خارجى كمى يمكن تتبُّعه من الأشكال البدائية للحياة حتى ظهور الحيوان الكامل. فالوقفة المنتصبة، واكتمال اليد، واللغة والذكاء، كلها حالات ولحظات من التطور تبقى بطبيعتها فى إطارها الحيوانى. وعندما استخدم الإنسان لأول مرة حجرًا لكسر ثمرة صلبة أو لضرب حيوان، فلا بد أنه فعل شيئًا مهمّا جدًا ولكنه ليس جديدًا كل الجدة، ذلك لأن آباءه الأوائل من فصيلته الحيوانية حاولوا فعل الشيء نفسه.

ومن هذا المنظور يمكن القول بأن عقل الإنسان ليس له أية فعالية، فوجوده ليس ضروريّا لحركة الكون. بل إن العقل والخيال ومقدرة الإنسان على التجاوز والترميز والتجريد تشكل عوائق تقف فى طريق محاولة الإنسان الإذعان للطبيعة والتحرك معها والخضوع لحتمياتها.

٨ ـ الإنسان الطبيعى/ المادى، شأنه شأن كل الكائنات الطبيعية، لا يعرف القلق أو التفكير فى المجهول ولا يفكر فى مصيره ولا فى مصير الكون، ولا تعكر صفوه أية أسئلة معرفية، نهائية وكلية كبرى، فأسئلته كلها أسئلة عملية مادية محصورة بالبيئة

والاحتياجات المادية المباشرة. وعقل كل من الإنسان (الطبيعى) والحيوان صفحة بيضاء تُسجَّل عليها الأحاسيس المادية، ولذا فإن كليهما يدرك السطح بكفاءة عالية ولا يحاول الغوص إلى باطن غير مادى مُتوهَّم. وكلاهما لا ينسب إلى الأشياء دلالات رمزية غير موجودة فى جبلة الأشياء المادية.

٩ ـ يمكن تفسير قيم هذا الإنسان الطبيعى/ المادى ودوافعه ونشاطاته على أسس طبيعية/ مادية. فما يحركه هو أخلاقيات طبيعية/ مادية برانية تستند إلى المنفعة والمصلحة والرغبة فى البقاء. قد يتوهم الناس أن القيم من لدن الإله أو من إبداع الإنسان، وهذا وهم. فمصدر القيم هو الطبيعة، ومن ثم يمكن من خلال دراسة الطبيعة وقوانينها المختلفة دراسة إمبريقية أن نصل إلى منظومات قيمية ومعرفية وجمالية (طبيعية/ مادية) يستطيع الإنسان أن يعيش بها وأن يحقق مصلحته وبقاءه المادى ولذته.

١٠ ـ الطبيعة البشرية، شأنها شأن الطبيعة المادية، فى حالة حركة دائمة وتغيُّر دائم، ولذا لا توجد إنسانية مشتركة، ولا يمكن أن توجد أية معايير دينية أو أخلاقية أو حتى إنسانية، فمثل هذه المعايير خاضعة لقوانين الحركة.

١١ ـ على المستوى الرمزى يتم إدراك الإنسان الطبيعى من خلال رموز طبيعية مستمدة من عالم الطبيعة/ المادة وهى عادة صور مجازية مستمدة من عالم الحيوان والنبات (عضوية) أو من عالم الأشياء (آلية) أو خليط منهما.

وتَصدُر الفلسفات المادية عن الإيمان بأسبقية الطبيعة/ المادة على الإنسان، ولذا فهى تركز على الإنسان الطبيعى والجوانب الطبيعية/ المادية من الوجود الإنسانى، وتَرُد كل جوانب الوجود الإنسانى الأخرى له، ولذا فهى تُلغى ثنائية الإنسان/ الطبيعة وتسود الواحدية المادية.

والعلوم الإنسانية فى الغرب، وكذلك النماذج التحليلية السائدة فيها، تدور معظمها حول مفهوم الإنسان الطبيعى، ولذا فهى تنظر إلى الإنسان باعتباره مجموعة من الوظائف البيولوچية والحقائق المادية، فالإنسان مجرد نظام طبيعى كغيره من النظم الطبيعية ويخضع بدوره للقواعد الحتمية الصلبة للطبيعة، ويمكن تفكيكه إلى أجزائه

المادية الأساسية إلى أن يتلاشى تمامًا فى النهاية . وحتى فى تطوُّره ، نجد أن الإنسان الطبيعي لا يختلف عن الحيوان الطبيعي ، فهما نتيجة عملية تَطوُّر طويلة تبدأ من أدنى أشكال المادة حيث لا يوجد أى تميُّز واضح بينهما ؛ فكلاهما مجرد وظائف بيولوچية ، وكلاهما نتاج لبيئته وعمله ولمحاولة البقاء من خلال الصراع والتكيف .

وتَطوُّر الإنسان الطبيعى ، مثل تَطوُّر الحيوان الطبيعى ، داخل نسق بسيط مستمر منطقي ، ومهما بلغ من تركيب فهو يظل داخل إطار الطبيعة/ المادة . وكما يقول على عزت بيجوفيتش : «لقد أوضح إنجلز أن الإنسان نتاج علاقات اجتماعية ، أو بدقة أكثر ، نتاج أدوات الإنتاج الموجودة ، إنه موجود نتاج حقائق مادية معينة» . ولقد أخذ داروين هذا الإنسان اللاشخصي بين يديه ووصف تَقلُّبه خلال عملية الاختيار الطبيعى حتى أصبح إنسانًا قادراً على الكلام وصناعة الأدوات وعلى أن يمشى منتصبًا . ثم يأتى علم البيولوچيا ليستكمل الصورة ، فيرينا أن كل شىء يرجع إلى أشكال الحياة البدائية التى هى بدورها عملية طبيعية كيميائية : لعب بالجزيئات (أما الحياة والضمير والروح فلا وجود لها ، وبالتالى فليس هناك جوهر إنسانى) . وإنسان نيتشه ، نتاج عملية التطور هذه ، هو إنسان كامل إسمًا ، فهو فى جوهره حيوان كامل خاضع تمامًا لقوانين التطور الطبيعية . وكل المدن الفاضلة المادية (اليوتوبيات التكنوقراطية) ، التى تُدار على أسس علمية/ مادية ، يظهر فيها إنسان مثالى تمامًا ، إنسان فى مثالية النحل والنمل والحيوانات التى تبلغ الغاية فى التنظيم ، وهى كائنات تعيش فى مجتمعها بشكل آلى منطقى ؛ كالإنسان الآلى المغسول فى الرشد المادى من قمة رأسه إلى أخمص قدمه ؛ إنسان لا يختار ولا يقرر ، فكل شىء قد تم اختياره وتقريره له ؛ وهو لا يحمل أية أعباء أخلاقية ، فهو يتصرف بشكل آلى حسب طبيعته ؛ وطبيعته لا خير فيها ولا شر ولا قلق ولا أسئلة كبرى . إن هذا الإنسان الآلى هو تَطوُّر طبيعى للإنسان الطبيعى/ المادى لا يختلف عنه فى الجوهر .

إن عالم الإنسان الطبيعى عالم واحدى برانى أملس . وكما يقول على عزت بيجوفيتش : «لقد دأب الماديون على توجيه نظرنا إلى الجانب الخارجى للأشياء . فيقول إنجلز : إن اليد ليست عضو العمل فقط وإنما هى أيضًا نتاج العمل ، فمن خلال العمل اكتسبت اليد البشرية هذه الدرجة الرفيعة من الإتقان الذى استطاعت من خلاله أن تنتج لوحات روفائيل ، وتماثيل ثورفالدسن ، وموسيقى باجانينى» .

«إن ما يتحدث عنه إنجلز هو استمرار النمو البيولوچى وليس النمو الروحى. ولكن الإنسان ليس مجرد وظائف بيولوچية. والنمو البيولوچى وحده، حتى لو امتد إلى أبد الآبدين، ما كان بوسعه أن يمنحنا لوحات روفائيل، ولا حتى صور الكهوف البدائية التى ظهرت فى عصور ما قبل التاريخ».

ونحن نضع فى مقابل الإنسان الطبيعى الإنسان الإنسان، وهو إنسان غير طبيعى/ مادى يحوى داخله عناصر (ربانية) متجاوزة لقوانين الحركة (التى تسرى على الإنسان والحيوانات) ومتجاوزة للنظام الطبيعى/ المادى. وهذه العناصر هى التى تشكل جوهر الإنسان والسمة الإنسانية لإنسانيته وتفصله عن بقية الكائنات وتُميِّزه كإنسان. فالإنسان الإنسان (غير الطبيعى)، هو الإنسان الحق، أما الإنسان الطبيعى فهو الإنسان الذى لا يحوى جوهراً إنسانياً (ولذا فهو يمتزج بسهولة مع الكائنات الطبيعية ويتصف بصفاتها)، فهو تعبير عما نسميه النزعة الجنينية والرغبة فى فقدان الذات والحدود. ويمكن هنا أن نعرف هذا المصطلح «النزعة الجنينية» وعكسه «النزعة الربانية أو الإنسانية».

وفى تصورنا أن الإنسان يتنازعه اتجاهان: النزعة الربانية (الإنسانية) والنزعة الجنينية، أما النزعة الربانية الإنسانية فهى حين يرى الإنسان أنه يعيش فى الطبيعة (داخل إطار المرجعية الكامنة فى الطبيعة والمادة، أى ببساطة المرجعية المادية) ولكن لا يُرد فى كليته لها ولا يمكن تفسيره فى كليته من خلال مقولات مادية محضة (أى أنه عكس الإنسان الطبيعى/ المادى). فهو إنسان لا يذعن لحدود المادة رغم وجوده داخلها، يتحرك فى إطار المرجعية المتجاوزة، (لسقف المادة وحدودها)، ولذا توجد مسافة بينه وبين الطبيعة، فهو يعيش فى عالم من الثنائيات التى لا يمكن تصفيتها، ولكنها ثنائيات فضفاضة فهو يتفاعل مع الخالق ومع الطبيعة. والإنسان الربانى أو الإنسان الإنسان ربانى لأنه يحوى داخله القبس الإلهى، فهو مستخلف من الإله الذى خلقه على صورته، وهو ما يجعله قادرا على تجاوز الطبيعة/ المادة وعلى تجاوز الجانب الطبيعى/ المادى فى ذاته. وبسبب مقدرته على التجاوز ومقدرته على التفاعل، يصبح الإنسان الربانى إنسانا متعدد الأبعاد حراً قادراً على اتخاذ قرارات أخلاقية. والإنسان الربانى له هوية محددة يكتسبها من خلال الحدود المفروضة عليها، ولكنه لا يتمركز حول ذاته، ففى إطار المرجعية المتجاوزة يمكنه تأكيد إنسانيته لا بالعودة إلى ذاته الضيقة (الطبيعية) وإنما بالإشارة إلى النقطة المرجعية المتجاوزة.

أما النزعة الجنينية فهى الرغبة فى الهروب من عبء الهوية والتركيبية والتعددية والخصوصية والإنسانية المشتركة والقيم الإنسانية والأخلاقية العالمية والحدود (بمعنى العقوبة وبمعنى التعريف وبمعنى الحدود النفسية) والزمان والمكان والمقدرة على التجاوز حتى يعود الإنسان إلى عالم الطفولة الأولى والإنسان الطبيعى، بل إلى ما قبل الطفولة الأولى، حينما كان جنينا، عالم سائل بسيط لا يوجد فيه أى حاجة للتجاوز إذ لا أبعاد له ولا توجد فيه كليات أو مطلقات أو ثوابت، عالم يهبط الإنسان فيه ويستقر فى قاعه، لا يوجد فيه زمان أو ثغرات أو جدل أو حدود أو صراع أو فارق بين المثير والاستجابة، عالم بلا ذاكرة لا قيمة فيه ولا قداسة ولا دناسة ولا عدل ولا ظلم ولا حق ولا حقيقة، عالم من الصيرورة الدائمة التى تشكل الثبات الوحيد، عالم من الأيقونات المكتفية بذاتها ولا تشير إلى إله، فهى تجسد بلا لوجوس وبلا عقل أو غاية. عالم خال من الثنائيات قبل أن يمنح آدم المقدرة على تسمية الأشياء، حين كان آدم إنسانًا طبيعيًا ذا بُعد واحد، جزءًا من الطبيعة يُعرَّف فى ضوء وظائفه البيولوچية، قطعة من الصلصال (مادة أولية) لم ينفخ الإله بعد فيها من روحه، ولذا فهو لم يكن يعى بعد أصله الإلهى ولا يدرك المسافة بين الخالق والمخلوقات، وبين الدال والمدلول، وبين المحرمات والمباحات، وبين الحقيقة والحقائق، وبين الظلم والعدل، عالم يشبه ذلك العالم الذى يحلم به دريدا: عالم براءة الصيرورة ـ عالم الإشارات بلا حقيقة وبلا أصل. وكما يقول رورتى، فإنه «عالم مادى تمامًا، خال من القداسة، لا يعبد الإنسان فيه شيئًا ولا حتى نفسه»، أى أنه عالم خال من الكليات الميتافيزيقية والمادية، ومن النزعات الدينية والإنسانية (يمكن العودة لوصف لاكان للمتخيل ولوصف بياجيه لمراحل تطور الطفل لإدراك معالم المرحلة الجنينية).

فى مقابل ذلك يطرح بيجوفيتش مفهوم ازدواجية الطبيعة الإنسانية التى «جاء أحد جانبيها من الأرض (الطبيعة/ المادة) وجاء الآخر من السماء». والوظائف البيولوچية والنشاطات الطبيعية (مثل الصيد وصنع الأدوات) هى التى جاءت من الأرض، أما النشاطات الأخرى (مثل الدين والفن) فهى ليست من سمات الإنسان الطبيعى وإنما من سمات الإنسان الإنسان، وهو كائن مركب متعدد الأبعاد، قَلق يسأل أسئلة كلية، يحمل عبء الهوية والمسئولية الخلقية، لا يمكن اختزاله فى صيغ رياضية كمية كما لا يمكن رده فى كليته إلى عالم الطبيعة/ المادة وواحديته المادية، ولذا فهو يعيش ثنائية فضفاضة لا يمكن إلغاؤها.

وهناك ـ فى تصورنا ـ تنويعان أساسيان على فكرة الإنسان الطبيعى : الإنسان الاقتصادى والإنسان الجسمانى أو الجنسى .

١ ـ **الإنسان الاقتصادى** : إنسان آدم سميث الذى تحركه الدوافع الاقتصادية والرغبة فى تحقيق الربح والثروة ، وإنسان ماركس المحكوم بعلاقات الإنتاج . وهو يعبِّر عن مبدأ المنفعة بحيث لا يعرف الإنسان سوى صالحه الاقتصادى ، ولذا فهو إنسان يتسم بالتقشف والإنتاج وحب التراكم . وهو إنسان منفصل تمامًا عن القيمة (شأنه شأن الطبيعة) ، دوافعه الأساسية اقتصادية بسيطة ، وتحركه القوانين الاقتصادية ، وتحكمه حتمياته (تمامًا مثل الإنسان الطبيعى الذى يخضع لقوانين الطبيعة وحتميات القانون الطبيعى ، لا يملك تجاوزًا لها) ، إنسان لا ينتمى إلى حضارة بعينها وإنما ينتمى إلى عالم الاقتصاد العام ، وهو لا يعرف الخصوصية ولا الكرامة ولا الأهداف السامية التى تتجاوز الحركة الاقتصادية ، وهو يجيد نشاطًا واحدًا هو البيع والشراء . ويُشار إلى هذا الإنسان فى النظم الرأسمالية بأنه «دافع ضرائب» أما فى النظم الاشتراكية فيمكن أن يكون «بطل الإنتاج» .

٢ ـ **الإنسان الجسمانى أو الجنسى** : إنسان فرويد وبافلوف الذى تحركه دوافعه الجنسية وغدده وجهازه العصبى . وهو يعبِّر عن مبدأ اللذة ولا يعرف سوى متعته ولذته ؛ إنسان الاستهلاك والترف والتبذير ؛ إنسان فرويد والسلوكيين ، وهو إنسان أحادى البُعد خاضع للحتميات الغريزية متجرد من القيمة لا يتجاوز قوانين الحركة .

إن الإنسان الطبيعى هو نفسه الإنسان الاقتصادى ، وهو نفسه الإنسان الجسمانى ، وقد تختلف المضامين ولكن البنية واحدة . ولو أننا وضعنا كلمة «اقتصاد» أو كلمة «جنس» بدلاً من كلمة «طبيعة» لظل كل شىء على ما هو عليه ولما غيَّرنا شيئًا من خطابنا .

وثنائية الإنسان الاقتصادى والإنسان الجسمانى تُعبِّر عن نفسها من خلال مرحلتين فى تاريخ الاقتصاد العلمانى : **المرحلة التقشفية التراكمية** وتليها **المرحلة الفردوسية** التى بدأت فى العالم الرأسمالى فى بداية القرن العشرين ، وبدأت فى شرق أوروبا بعد سقوط الاتحاد السوفيتى ، وبدأت فى العالم الثالث بين أعضاء النخب الحاكمة المتغربة . وما يسود الآن فى المجتمعات الحديثة هو خليط بين الاثنين .

الاستنارة بين الفكر العقلانى والفكر المظلم

من المصطلحات التى شاعت أخيراً فى الصحف والمجلات المتخصصة، اصطلاح «الاستنارة» والتى أصبحت مثل الشفرة بحيث أنه لو استخدمت الكلمة ومشتقاتها، فسيعرف الجميع على الفور من أنت وما هى توجهاتك الفكرية والسياسية، وهى بهذا أصبحت بديلا لكلمة «تقدمى» أو «يسارى» التى كنا نستخدمها فى الستينات.

واللغة السياسية فى أى بلد تعتمد على هذه الكلمات/ الشفرة التى تنقل للمتلقى لا مدلولاً واحدا وإنما رؤية متكاملة وأساسا تصنيفيا، وهذا أمر شائع ومقبول فى كل الحضارات، ولا مناص من قبوله. ومع هذا قد يكون من المفيد أن نتكشف كل أبعاد المصطلح الذى نستخدمه وكل تضميناته حتى لا تتحول الشفرة إلى مجرد اختزال كامل للأفكار والواقع، تقف حاجزا بيننا وبين المعرفة بدلا من أن تكون طريقة سهلة وسريعة لتوصيلها.

ومصطلح «الاستنارة» كما يستخدم فى الخطاب التحليلى العربى مرتبط تمام الارتباط بمفهوم الحداثة، ويفيد أن العالم يحوى داخله ما يكفى لتفسيره وأن عقل الإنسان قادر على الوصول إلى قدر من المعرفة ينير له كل شئ أو معظم الأشياء والظواهر ويعمق من مفهومه للواقع ولذاته دون الحاجة إلى أى معرفة تأتيه من عل، كما أنه قادر على توليد منظومات أخلاقية من خلال معرفته بالواقع المادى (ولذا يمكن تسمية الإستنارة بـ «العقلانية المادية»). وكان الافتراض أن هذه المعرفة هى التى تضفى على الإنسان مركزية فى الكون وهى التى ستمكنه من تجاوز عالم الطبيعة بل وذاته الطبيعية ومن تغيير العالم والتحكم فيه، أى أن الإنسان من خلال هذه المعرفة بوسعه أن يولِّد من داخله معياريته «ويصبح ما يريده» (على حد قول بيكو ديلا ميرانديلا، المفكر

الإنسانى الإيطالى). هذه الرؤية تولد فى الإنسان ثقة بالغة بنفسه وبمقدراته وتزيد من تفاؤله بخصوص حاضره ومستقبله. ويمكننا أن نسمى هذه الرؤية «الاستنارة المضيئة». وعندما يتحدث معظم الدارسين فهم عادة ما يشيرون إلى هذا الجانب من حركة الاستنارة.

ولكن ثمة جوانب تفكيكية كامنة فى الرؤية العقلانية المادية التى لم يدركها بعض أصحاب الفكر الاستنارى (المضئ) وأدركها البعض الآخر. وقد نحت أحد مؤرخى الفلسفة الغربية اصطلاح «الاستنارة المظلمة» ليشير إلى هذه الجوانب التفكيكية التى تفكك الإنسان ولا تمنحه أى مركزية أو مكانة خاصة أو مزية على الكائنات الأخرى. ويرى هذا المؤرخ أن بعض مفكرى عصر الاستنارة، وليس كلهم، أدركوا الطبيعة التفكيكية المظلمة للعقلانية المادية. وقد بيَّن هؤلاء المفكرون أنه إذا كانت أصول الإنسان طبيعية مادية كما يرى العقلانيون الماديون من دعاة الاستنارة المضيئة، وأنه تسرى عليه القوانين المادية التى تسرى على كل الظواهر الطبيعية (أى أنه ليس له أصول ربانية متعالية متجاوزة) فلا يمكن إذن الحديث عن مركزية الإنسان فى الكون، وعن المرجعية الإنسانية، وعن مقدرة الإنسان على تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية، وعن أن الإنسان خير بطبيعته واجتماعى بفطرته، وعن أن الذات الإنسانية مبدعة حرة مستقلة، وعن أن ثمة حقيقة موضوعية مستقرة يمكن إدراكها . . . إلخ. فمثل هذا الحديث فى نظر هؤلاء المفكرين هو مجرد ادعاء زائف من جانب الإنسان، ووهم من أوهام الفكر الإنسانى الهيومانى الغربى ليس له ما يسانده فى الواقع، وأنه من الأجدى أن يعرف الإنسان حدوده ومكانته فى الكون وأن يتخلى عن غروره وخيلائه وأوهامه عن نفسه وعن مقدراته، وأن واجب الفلسفة هو أن تدرس الإنسان فى ضوء القوانين المادية الكامنة فى الطبيعة وتساعد الإنسان على تجاوز الميتافيزيقا الإنسانية الهيومانية بل وفى نهاية الأمر إلغاء الفلسفة ذاتها، فالفلسفة تفترض أن التفكير العقلى فى الكليات أمر له جدوى. إن الخلل فى الفكر الإنسانى والاستنارى المضىء ـ من وجهة نظر دعاة الاستنارة المظلمة ـ أنه يرفض مواجهة النتائج المعرفية والأخلاقية المتضمنة فى الرؤية العقلانية المادية.

لذا جعل هؤلاء الفلاسفة همهم توجيه الضربات للإنسان وتحطيم صورته المثالية عن نفسه حتى لا يستمد أى عزاء زائف من وهم المركزية والمرجعية الإنسانية، ولا يتمسك

بأمل وهمى عن مقدرته على التجاوز، ولا يتعلق بأهداب أى تصور رومانسى عن طبيعته الخيرة الاجتماعية وعن مقدرته على التوصل للحقيقة. وبذل هؤلاء الفلاسفة قصارى جهدهم فى تزويد الإنسان بالحقائق التى تجاهلها أو همشها المفكرون الإنسانيون مثل الأساس الطبيعى المادى للوجود الإنسانى، ولدوافع الإنسان وغرائزه وسلوكه وفكره ورؤيته، وزمنية كل الظواهر والقيم، فبينوا أن الإنسان الطبيعى هو ابن الطبيعة وحسب، ولذا بدلاً من حلم الذات الإنسانية التى تدرك الواقع وتصوغه وتهيمن عليه، ظهرت الذات التى يتم تفكيكها وردها إلى عناصر مادية فى الواقع، فالإنسان حيوان لا يعرف غير التربص والافتراس والصراع وحب البقاء والأنانية والبحث عن المنفعة واللذة، شأنه فى هذا شأن أبناء الطبيعة الآخرين من قوارض وهوام وحشرات. وهو شأنه شأن الحيوان الأعجم يعيش وحيداً منعزلاً عن غيره من البشر المتربصين به فى كون غير مكترث به، أى أنهم ببساطة شديدة ينزعون الخصوصية والقداسة عن الإنسان ويردونه إلى قوانين الطبيعة/ المادة، وهى قوانين الحركة العامة التى لا تعرف ثباتًا أو استقرارًا أو خصوصية أو قداسة، والتى لا يمكن للإنسان الإمساك بها. وبذا أصبح الإنسان جزءا لا يتجزأ من الصيرورة المادية التى لا تعرف ثباتًا ولا وحدة ولا تجاوزًا ولا معنى، أى أن الذات الإنسانية والموضوع المادى كلاهما اختفى فى دوامه الصيرورة التى لا يمكن لأحد أن يصل إليها، وإن وصل إليها فلا يمكنه الخروج منها. وهم يفعلون ذلك حتى يبينوا للإنسان حقيقته وحقيقة واقعه وينيرون له أبعاده وأبعاد الواقع المظلمة الحقيقية، فهى استنارة مظلمة، وهى هرمنيوطيقا الشك، إذ أنها تنفى الذات والموضوع وتبين أن العقلانية المادية تؤدى فى نهاية الأمر والتحليل الأخير إلى اللاعقلانية المادية.

ومثل الاستنارة المظلمة قد تسبب عدم الاستقرار والقلق، ولكن هذا لا يهم البتة من منظور دعاتها، فالمهم بالنسبة لهم هو أن يواجه الإنسان الحقيقة (حقيقته وحقيقة الكون) بكل هولها وبشاعتها. ويصبح الهدف من وجود الإنسان فى الكون أن يواجه بكل رباطة جأش وشجاعة هذه الظلمة الجوانية المتمثلة فى ذاته المظلمة، والظلمة البرانية المتمثلة فى الطبيعة المظلمة.

وقد قام المفكر الذى صاغ مصطلح «الاستنارة المظلمة» بتقسيم الفكر الغربى الحديث إلى فكر استنارى عقلانى مضىء، وآخر مظلم. ورغم أهمية المصطلح وجدته ومقدرته

التفسيرية فأننا نرى أن تقسيم المفكرين المحدثين فى الغرب إلى قسمين : دعاة استنارة مضيئة من جهة ودعاة استنارة مظلمة من جهة أخرى هو تقسيم متعسف، فنحن نذهب إلى القول إن المشروع الغربى التحديثى (العقلانى المادى) يصدر عن الإيمان بزمنية ومكانية كل شئ، فهو يرى صيرورة كاملة فى كل شئ وينكر وجود ما هو ربانى أو شبه ربانى، ثم يتطور به الأمر لينكر ما هو إنسانى مستقل عن الطبيعة، أى أنه فكر يصدر عن أطروحات الاستنارة المظلمة، وأن الاختلاف بين دعاة الاستنارة المظلمة ودعاة الاستنارة المضيئة لا ينصرف إلى الأطروحات الأساسية التفكيكية، العقلانية المادية، فكلهم يوافقون عليها وإنما ينصرف إلى كيفية الاستجابة لهذه الظلمة.

ولعل هوبز هو أول مفكر وضع يده على الأطروحات المظلمة الكامنة فى العقلانية المادية حين أعلن أن حالة الطبيعة (وهى حالة الإنسان بعد انسحاب الإله من الكون) هى حالة حرب الجميع ضد الجميع، فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان. وقد تم التعاقد الاجتماعى بين البشر لا بسبب فطرة خيّرة فيهم وإنما من فرط خوفهم الواحد من الآخر وبسبب حب البقاء، فينصبون الدولة التنين حاكماً عليهم حتى يمكنهم أن يحققوا قدراً ولو قليلاً من الطمأنينة. وقد اتفق معه ماكيافللى فى هذا. أما إسبينوزا ونيوتن فقد قدما عالماً آلياً تماماً، تنحل فيه الذات فى الحركة الآلية للكون. وبيّن جون لوك أن العقل صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات، وبيّن بنتام أن أخلاق الإنسان مرتبطة بدوافعه وغرائزه وحسب، وبين الماركيز دى صاد وداروين وفرويد أن الإنسان يحوى الذئب داخله وخارجه، وذاته المتحضرة هذه إن هى إلا قشرة واهية تخبئ ظلمة تمور داخل الإنسان ومن حوله. كما بين يونج أنه لا توجد ذات فردية وإنما ذات جمعية تحوى نماذج أصلية. وقد بلور نيتشه أسس الاستنارة المظلمة حين بين أن الذات هى إحدى الحيل التى يحاول بها الضعفاء أن يخنقوا براءة القوة وتلقائيتها. فالذات هى التى تفرض المثل الوهمية للوجود الثابت على عالم الصيرورة، وهى فى واقع الأمر مجرد قناع أو خرافة أو توليفة أيديولوچية أو وضع لغوى يسمى الذات ليس له وجود حقيقى. ولا يختلف ماركس (المادى غير الإنسانى) عن هذا كثيراً فهو أيضًا يرى أن الذات الإنسانية المستقلة وهم ما بعده وهم، فوراء الواجهة الفردية المستقلة يوجد الصراع الطبقى ووسائل الإنتاج. وقد أدرك دوركهايم الإشكالية الكامنة فى المحاولة الاستنارية لتأسيس مجتمع فى إطار العقلانية المادية (دون إيمان بالإله) فاللامعيارية وعدم الشبع تتهدد مثل هذا

المجتمع دائمًا . وقد تزايد إدراك الفكر الغربى الحديث لمثل الاستنارة المظلمة (ومن هنا أهمية نيتشه الفلسفية) فمن تحت عباءته خرج ليفى شتراوس والتوسير وفوكوه ودريدا الذين هاجموا مثل الاستنارة والإنسانية الهيومانية بكل قسوة وعنف . فالبنيوية ترى أن هدف البنيوية ليس إعادة تشييد الذات وإنما فكها وتوضيح أن الذات خرافة ، مجرد كلمة فى لغة ، أو شفرة أو بنية تتجاوز الذات وتتحدث من خلالها ، وأن الموضوع الثابت كذلك خرافة ، فهو لا يصل إليه أحد . ويصل هذا الاتجاه إلى قمته فى فكر فوكوه ودريدا وما بعد الحداثة ، فلا توجد ذات ولا موضوع ، فالذات إن هى إلا حفرية من حفريات الماضى ووهم من الأوهام واختراع من اختراعات الإنسانية الهيومانية الغربية ، والموضوع لا يمكن الوصول إليه وإنما هو نتاج الألعاب اللغوية والقوة .

لكل هذا تختفى الذات الإنسانية الواعية الحرة وتختفى فكرة الطبيعة البشرية ويختفى الإنسان ككائن حر مستقل مسئول ملتزم بمنظومات معرفية وأخلاقية محددة ، وبدلاً من ذلك يظهر الإنسان المتشيئ والمتكيف الذى يدور فى إطار قصته الصغرى ، وهى قصة الذات التى لا علاقة لها بالذوات الأخرى أو بالموضوع . ولعل الحضارة الاستهلاكية الحديثة (التى تصدر عن العقلانية المادية ومثل الاستنارة المضيئة) بينت من خلال تطورها مدى صدق المبشرين بالاستنارة المظلمة وهرمنيوطيقا الشك . فبعد روبسبير وستالين وهتلر ثم ريجان ويلتسين ، وبعد إمبريالية إلتهمت العالم ودمرته ، وبعد حربين غربيتين (عالميتين)، وبعد الأزمات السياسية والاقتصادية المتكررة فى العالم الاشتراكى والرأسمالى وبعد سقوط الاشتراكية فى العالم وتلوثه البيئى والأخلاقى ، أصبح الحديث عن الاستنارة المضيئة أمر صعب تحيطه الشبهات ، واكتسبت الاستنارة المظلمة مصداقية عالية .

والإنسان الحديث ذاته هو دليل ناصع على صدق مقولات الاستنارة المظلمة بخصوص الإنسان فى إطار العقلانية المادية ، فقد أصبح الإنسان فى العصر الحديث ذاتاً مشتتة لا تشغل مركزاً وعُرِّف على أنه مجموعة من الدوافع والحاجات، ليس لها مضمون أخلاقى أو ذات جوانب مستقلة ، وأصبح كيانه مرتبطًا تمامًا بأنماطه الاستهلاكية أو علاقاته الجنسية العابرة أو الموضوعات الجديدة أو تجربة من تجارب الميديا ، أى أصبح إنساناً ذا بعد واحد (ماركوز) مجرد عقل أداتى (مدرسة فرانكفورت) شيئاً مجرداً من القداسة والسمات الشخصية والإنسانية .

ولا غرو أن عالم اجتماعى مثل تالكوت بارسونز يعود إلى بدايات المشروع الاستنارى وينبه إلى وجود الاستنارة المظلمة، فهو يتحدث عن الإشكالية الهوبزية أى إشكالية المجتمعات التى تدور فى إطار العقلانية المادية. ولا غرو أن كثيراً من الأصوات تعالت فى الغرب مطالبة بمراجعة أطروحات عصر الاستنارة المضيئة فى ضوء ما تكشف من ظلمة (أدركها دعاة الاستنارة المظلمة منذ البداية).

والسؤال الآن، ما هو الفرق بين دعاة الاستنارة المضيئة ودعاة الاستنارة المظلمة ؟، إذا كان الجميع يدركون عناصر الظلمة فى الإنسان وفى الواقع وينتمون إلى مدرسة "إن هو إلا "حيث يرد الإنسان فى كليته إلى عنصر مادى يوجد فى الطبيعة المادة مثل الصراع أو الرغبة فى البقاء أو حب السيطرة والهيمنة أو اللغة، ثم يستخدم هذا العنصر لتفسير كل سلوك الإنسان فى الماضى والحاضر والمستقبل وتهمل أى عناصر أخرى (مثل التراحم والنبل والمقدرة على التجاوز والإحساس بالمسئولية الخلقية... الخ) باعتبارها أموراً وهمية غير طبيعية غير مادية ليس لها قيمة تفسيرية.

يكمن الفرق بينهم ليس فى وصفهم للطبيعة البشرية وإنما فى طبيعة النتائج التى يتوصلون إليها انطلاقا من هذه المقدمات. فهناك التقدميون ممن طرحوا برنامجاً إصلاحياً، ثم هناك المأساويون الذين أدركوا المأساة فتقبلوا الوضع ولم يأتوا بحل، وهناك أخيرا العدميون البرجماتيون ممن قبلوا الظلمة باعتبارها أمراً نهائياً لابد من الإذعان له. وهذا النمط يقابل نمطاً من التطور التاريخى، فالإصلاحيون والانعتاقيون يوجدون بكثرة فى عصر المادية البطولى (عصر التحديث)، أما المأساويون فيوجدون ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر (الحداثة)، وأما العدميون البرجماتيون فهم يوجدون بكثرة منذ منتصف القرن العشرين فى نهاية الستينيات (ما بعد الحداثة). وهذا تقسيم ليس صلباً، ولذا نستخدم عبارة يوجد بكثرة، إذ لا نعدم أن نجد بعض الإصلاحيين فى عصر العدمية البرجماتية وما بعد الحداثة (يوجين هابرماس) وأن نجد عدمياً برجماتياً مثل دى صاد فى عصر المادية البطولى:

١ ـ التقدميون (ماركس ودوركهايم ومن ينحون نحوهما): وهؤلاء يرون إمكانية التصدى للظلمة، فهى ليست حالة نهائية ويمكن تأسيس مجتمعات عقلانية مادية حديثة من خلال تطوير آليات معينة للانعتاق ولمحاصرة الظلمة مثل الثورة الاجتماعية

والدولة التنين وتحسين البيئة الاجتماعية وربما تحسين الجنس البشرى نفسه من خلال الهندسة الوراثية. وتختلف صورة المستقبل عند كل مفكر من هؤلاء، فهناك من يرى أن المستقبل هو حالة من الحرية الكاملة والفردوس الأرضى والانعتاق الكامل. ومعظم مفكرى عصر المادية البطولى من هذا النوع، فهم يؤمنون بشئ ما يجعل الإنسان قادراً على محاصرة الظلمة. ولا يزال هابرماس (رغم كل ما يراه حوله من تشيؤ وتنميط وبعد التجربة النازية) متمسكاً بإيمانه البطولى بإمكانية التقدم والانعتاق، ويرى أن الظلمة هى مجرد عدم اكتمال للمشروع الانعتاقى.

٢ ـ المأساويون (فيبر وغيره): يمكننا القول إن هناك مجموعة من المفكرين أدركوا أن الاستنارة المظلمة متضمنة فى فكر الاستنارة المضيئة والعقلانية المادية، وأنه لا يوجد أى حل لهذه المشكلة. ولعل من أهم هؤلاء العالم الاجتماعى جورج زيميل وماكس فيبر، فقد وصف كلاهما كيف أن تزايد هيمنة الإنسان على الطبيعة مع تزايد معدلات الاستنارة ستودى بالإنسان وتُدخله القفص الحديدى. وقد أثر فكرهما فى مفكرى مدرسة فرانكفورت الذين تحدثوا عن "مأساة الاستنارة" و"ليل الاستنارة البارد" والذين يذهبون إلى أن الاستنارة هى دعوة لأن ينظر الإنسان إلى الطبيعة باعتبارها مادة قابلة للتحويل والاستعمال، وهو لهذا السبب عليه أن يستبعد كل عناصر الأسطورة من ذاته بلا هوادة، فالأسطورة هى صور إنسانية خلعها الإنسان على الطبيعة ليخيف نفسه منها. والمشروع الاستنارى هو محاولة لتصفية كل العناصر الأسطورية حتى يتحرر الإنسان من مخاوف العيش فى الطبيعة والقوى الطبيعية وكل بقايا الطبيعة فى الإنسان بحيث تُزال الأنا الطبيعية فى الإنسان ولا يبقى سوى الأنا المنطقية التى تنظر للطبيعة باعتبارها موضوعاً لا معنى له قابلاً للاستخدام. ويمكن للذات المنطقية أن تفرض عليه معنى وتصبح العلاقة الوحيدة الممكنة بين الإنسان والطبيعة هى علاقة تحكم. وحتى يمكن التحكم فى الواقع فإنه يخضع لعملية توحيد (فرض الواحدية المادية) وما لا يمكن تحويله إلى أرقام فهو لا وجود له. ولكن ما يحدث هو أن الذات المنطقية لا تكتفى بفرض الواحدية على الطبيعة وإنما تحاول إزالة وقمع العناصر الطبيعية داخلها وكلما زادت الهيمنة على الطبيعة زادت عملية القمع. وهذا يعنى أن التقدم على صعيد الهيمنة على الطبيعة يواكبه تآكل فى التجربة الشعورية والوجدانية، وكلما ازداد تفتيت الطبيعة لاستخدامها ازداد تفكيك الإنسان واختفاء الكل الإنسانى، وهذا هو «جدل

الاستنارة» : أن التقدم المتزايد في الهيمنة يؤدى إلى التفتت المتزايد للإنسان . وقد أدرك الأدب الغربى الأبعاد المظلمة للاستنارة ومن هنا كان الأدب الرومانسي أدب احتجاجي على عدم اكتراث العالم بالإنسان وعلى العلم الطبيعى الذى يحول الإنسان إلى مادة ميتة . والأدب الحداثى يتناول الإنسان من منظور الاستنارة المظلمة فمواضيع مثل العزلة والانتحار والقلق والإحساس بعبثية الوجود وبحيادية الطبيعة وبعجز الإنسان عن تجاوز واقعه واستيعابه فى كيانات ضخمة تسحقه وتسيره هى مواضيع نابعة من إدراك الأديب الحداثى للاستنارة المظلمة ، وربما احتجاج عليها فى ذات الوقت .

٣ ـ العدميون البرجماتيون (دريدا) : وهؤلاء هم الذين يرون أنه لا جدوى من الحرب ضد الظلمة ولابد من تقبلها والتكيف معها . وحيث إنهم أساسا لا يرون أنها ظلمة ، فهم يبشرون بها . ونحن معاصرون لهذه العدمية البرجماتية ، المتمثلة فى فكر ما بعد الحداثة .

* * *

الحداثة المنفصلة عن القيمة أو الحداثة الداروينية

حينما نقول: «الحرب العالمية الأولى» و«الحرب العالمية الثانية» هل نحن نعنى حقا ما نقول؟ هل كان هناك حربان «عالميتان» بالفعل، بمعنى أن الشعوب كلها كانت مشتركة فيها؟ هل كانت الصين والهند (ثُلث البشرية) مشتركة فى هاتين الحربين اللتين وُصفتا بالعالمية؟ وماذا عن الشعوب الإفريقية، وشعوب أمريكا اللاتينية؟ وعن الشعب العربى والشعوب الإسلامية؟ دقق النظر قليلاً وستكتشف أن الغالبية العظمى لشعوب العالم لم تكن طرفاً فى هذه الحرب، وأن من حارب من أبنائها فيها، قد فعلوا ذلك لأنهم كانوا من ضمن الشعوب المستعمرة. ومن ثم فالحربان العالميتان لم تكونا «عالميتين» بل كانتا «غربيتين». بل إن مصطلحاً مثل «عصر الاكتشافات» قد يبدو محايداً، ولكن إن دققنا النظر اكتشفنا أنه صدى لفكرة عالمية الغرب، فهو مصطلح يعنى أن شخصاً ما قد اكتشف أرضاً جديدة (ولذا يطلق عليها «العالم الجديد») فيها أشجار وأحجار وأزهار وزواحف وقوارض. ولكن هذا العالم الجديد كان فيه أيضًا بشر لهم تاريخ وحضارة، ومع هذا حين سك الإنسان الغربى هذا المصطلح لم يكترث كثيراً بهم، فهو يرى أن الغرب هو العالم الفاعل، أما بقية العالم فهو كيان ساكن سلبى، وأن البشر الذين يقطنون فيه ينتظرون الإنسان الغربى أن «يكتشفهم» ولذا أسقطهم تماماً من حسابه، حيث وضع نفسه فى مركز الكون، لذا حين وصل إلى أرضهم لم يرهم، فنموذجه الإدراكى قد وضع حدوداً على رؤيته، «فاكتشف» الأمريكتين ورأس الرجاء الصالح، وإفريقية وبعض أجزاء من آسية.

المصطلحات التى ترد لنا من الغرب تكون محملة بتحيزاته، وتعبر عن رؤيته لنفسه وللآخر، ومن ثم فمثل هذه المصطلحات ليس بريئاً. والشىء نفسه ينطبق على مصطلح الحداثة، فقد ساد الاعتقاد أن هذا مصطلح محايد، محدد المعنى والدلالة،

وأن الحداثة ليس لها تاريخ، وأن تبدياتها لا تختلف من حضارة لأخرى، أو من حقبة تاريخية إلى أخرى، وأن هناك حداثة واحدة. وعادة ما نعود للمعاجم الغربية لنعرف المعنى لأى مصطلح، وما المقصود منه على وجه الدقة، وبعد أن نقرأ التعريفات المختلفة للمصطلح ونتقبلها كلها أو بعضها بأمانة بالغة، تصبح الإشكالية هى كيف نترجمه دون أن نختبر هذه التعريفات ومدى مطابقتها للواقع، سواء كان واقعنا أم الواقع الغربى، ودون أن ندرس المراجعات التى تمت بخصوص هذا المصطلح فى الغرب، ودون أن ندرس تاريخ تطور الظاهرة التى يشير إليها هذا المصطلح. وتوجد تعريفات كثيرة لمفهوم الحداثة، لكن ثمة ما يشبه الإجماع على أن الحداثة مرتبطة تماماً بفكر حركة الاستنارة الذى ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيده، وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله سواء فى دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتمييز بين الصالح والطالح، وفى هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر، مصدر المعنى والقيمة، والتكنولوچيا هى الآلية الأساسية فى محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة.

هذا التعريف قد يبدو للبعض تعريفاً جامعاً مانعاً أو على الأقل كافيًا، ولكننا لو فحصنا الأمر بدقة أكبر لوجدنا أن الحداثة ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوچيا، بل هى استخدام العقل والعلم والتكنولوچيا المنفصلة عن القيمة، أو كما يقولون بالإنجليزية: «ڤاليو - فرى Value - free» وهذا البعد هو بعد مهم لمنظومة الحداثة الغربية، ففى عالم متجرد من القيمة تصبح كل الأمور متساوية، ومن ثم تصبح كل الأمور نسبية. وحين يحدث ذلك فإنه يصعب الحكم على أى شئ، ويصبح من المستحيل التمييز بين الخير والشر، والعدل والظلم، بل وبين الجوهرى والنسبى، وأخيراً بين الإنسان والطبيعة أو الإنسان والمادة. وهنا يطرح السؤال نفسه كيف يمكن أن تحسم النزاعات والصراعات، وكيف يمكن أن نسوى الخلافات، وهى كلها من صميم الوجود الإنسانى؟ فى غياب قيم مطلقة، يمكن الاحتكام إليها، يصبح الإنسان الفرد أو الجماعة العرقية مرجعية ذاتها، ويصبح ما تراه فى صالحها هو الصالح والخير كل الخير، وما ليس فى صالحها هو الطالح والشر كل الشر. وقد أدى هذا إلى ظهور القوة والإرادة الفردية آليةً واحدة ووحيدة لحسم الصراعات وحل الخلافات.

هذه هى الحداثة التى تبناها العالم الغربى والتى تجعله ينظر إلى نفسه على اعتبار أنه هو (وليس الإنسان أو الإنسانية) مركز العالم، وأن ينظر إلى العالم على أنه مادة استعمالية يوظفها لصالحه باعتباره الأكثر تقدماً وقوة، ولذا فإن منظومة الحداثة الغربية هى فى واقع الأمر منظومة إمبريالية داروينية. هذا هو التعريف الحقيقى للحداثة كما تحققت تاريخياً، وليس كما عُرفت معجمياً، وهذا هو التعريف الذى يمكننا من قراءة كثير من الظواهر الحديثة.

كانت الظاهرة الغربية الحديثة تؤكد أنها حضارة إنسانية (هيومانية) جعلت من الإنسان مركز الكون، وكانت المجتمعات الغربية مجتمعات لا تزال متماسكة من الناحية الاجتماعية والأسرية، ولم يكن كثير من الظواهر السلبية التى نلاحظها بأنفسنا، ونقرأ عنها فى صحفهم ومجلاتهم، والتى أصبحت نمطاً ثابتاً وظاهرة محددة قد تأصلت، بل كانت مجرد حوادث متفرقة لا ظواهر دالة، ومن ثم كان من السهل تهميشها. ومن هنا كان دعاة الإصلاح (من الليبراليين والماركسيين والإسلاميين) كلهم ينادون بضرورة اللحاق بالغرب (أى أن نتبنى منظومة الحداثة الغربية). ولم يكن هناك أى أصوات تعارض الحداثة أو تنتقدها، بل كان الجميع يسبّح بحمدها، وقد كانوا محقين إلى حد كبير فى هذا، فشكل الحداثة الذى أدركوه آنذاك كان أمراً يثلج القلوب.

ولكن تدريجياً تكشف الوجه الداروينى حين أرسلت الحداثة الغربية لنا جيوشها الاستعمارية لتهلك الأخضر واليابس، وتحول بلادنا إلى مادة استعمالية، ومصدر للمواد الخام، والعمالة الرخيصة، وسوق مفتوحة بشكل دائم للسلع الغربية. ويبدو أن المفكرين الإصلاحيين الأوّل لم يربطوا بين الحداثة والإمبريالية الغربية، فقد ذهبوا إلى العواصم الغربية ولم يروا سوى النور والاستنارة، فى الوقت الذى كانت المدافع الغربية تدك بلادنا دكاً، أما هؤلاء الذين بقوا فى بلادهم فى آسيا وأفريقيا فقد رأوا ألسنة النيران المندلعة، وسمعوا قعقعة القنابل، وشموا رائحة البارود.

تقول أحد كتب التاريخ: إنه قيل لأحد الشيوخ الجزائريين: إن القوات الفرنسية إنما جاءت لنشر الحضارة الغربية الحديثة فى ربوع الجزائر، فجاء رده جافاً ومقتضباً ودالاً، إذ قال: لم أحضروا كل هذا البارود إذن؟ لقد رأى الشيخ علاقة الحداثة الغربية

بالإمبريالية من البداية، وهو ما أدركه الكثيرون بعد ذلك. فعصر الاكتشافات الجغرافية وعصر النهضة فى الغرب (القرن السابع عشر) هو أيضاً العصر الذى بدأت فيه إبادة الملايين، وكما يقول الزعيم بن بيلا: إن هذا الإله الصناعى الحديث اغتال عرقاً بأكمله (العرق الأحمر)، أى السكان الأصليين فى الأمريكتين، وأخذ زبدة عرق آخر (العرق الأسود) عن طريق النخاسة واستعباد ملايين (ويقدر بعض الدارسين عدداً ضحايا هذه العملية نحو مئة مليون إنسان باعتبار أن أفريقيا واحداً نجح النخاسون الغربيون فى نقله إلى الأمريكتين كان يقتل مقابله تسعة أفريقيين). ثم يشير بن بيلا إلى سكان المكسيك الذين تمت إبادتهم وإلى سكان الجزائر الذين أبيدت منهم الملايين فى أثناء هبّاتهم المتكررة ضد الاستعمار الفرنسى، ويمكن أن نضيف إلى ذلك حرب الأفيون فى الصين والمجاعات التى أصابت الهند بسبب تطبيق قوانين الملكية الغربية الحديثة، وحربين عالميتين كلفت الأولى الإنسانية ٢٠ مليون قتيل، والثانية 50 مليون قتيل، وقنابل هيروشيما ونجازاكى، وضحايا معسكرات الجولاج فى الاتحاد السوفييتى.

إن بطل رائعة الطيب صالح **موسم الهجرة إلى الشمال** قد لخص الموقف ببساطة حين قال: «إننى أسمع. صليل سيوف الرومان فى قرطاج، وقعقعة سنابك خيل اللنّبى وهى تطأ أرض القدس. البواخر مخرت عرض النيل أول مرة تحمل المدافع لا الخبز، وسكك الحديد أنشئت أصلا لنقل الجنود، وقد أنشأوا المدارس ليعلمونا كيف نقول نعم بلغتهم».

وقد جاءت هذه الجيوش الاستعمارية ففتتت العالم العربى والإسلامى، ونكبت شعوبه بكل أنماط الاستعمار: استعمار عسكرى فى مصر وسورية ولبنان والمغرب والسودان والعراق وليبيا، واستعمار استيطانى فى الجزائر، واستعمار استيطانى إحلالى فى فلسطين. وقد تعاون هذا الاستعمار مع القوى التقليدية والرجعية فى المجتمع، وحاول إعاقة تحديث عالمنا العربى فقام بتحطيم تجربة محمد على، ثم قاموا بقمع ثورة عرابى الشعبية، وساندت الجيوش الغربية الحديثة الخديوى ودعمته وساندته. ثم انتهى الأمر بأن أقامت هذه الجيوش الدول الحديثة فى بلادنا التى لا تعرف من الحداثة سوى الأجهزة القمعية والأمنية. ثم زرع العالم الغربى الحديث فى وسطنا بقوة السلاح مجموعة من المستوطنين الذين ادّعَوا أن فلسطين أرض بلا شعب، وأنهم شعب يهودى يعود إلى أرض أسلافه حسب الرواية التوراتية.

ويطالب الصهاينة والأمريكيون فى الوقت الحاضر بتحديث مؤسسات السلطة الفلسطينية، مع أنه من المعروف أن الصهاينة ـ شأنهم شأن كل المستعمرين ـ رفضوا من البداية التعامل مع القطاعات الحديثة فى المجتمع الفلسطينى مثل نقابات العمال والأحزاب السياسية (بل قاموا باغتيال أحد زعماء نقابات العمال الفلسطينية قبل عام ١٩٤٨) وفضلوا التعامل مع القطاعات التقليدية فى المجتمع الفلسطينى، ظناً منهم أن هذه القطاعات قد تكون أكثر مرونة فى التعامل معهم نظراً لعدم فهمها لطبيعة الهجمة الاستعمارية البريطانية/ الصهيونية عليهم، ولكن خاب ظنهم.

وهم الآن يطالبون بتحديث النظام السياسى العربى، والنظام التربوى الإسلامى، ولكن التحديث هنا يعنى فى واقع الأمر تقويض المنظومات القيمية والثقافية التى تضفى علينا قدراً من التماسك، يمكّننا من مقاومة محاولات الغزو العسكرى والثقافى. ولذا فقد وصف أحد المعلقين هذا النوع من التحديث بالتحديث التطبيعى، أى التحديث الذى يجعلنا نقبل الظلم الواقع علينا، والاستغلال الذى ينزفنا ويثقل كاهلنا.

والمفهوم المركزى فى الحداثة الغربية هو مفهوم التقدم. وتظهر تبعيتنا الإدراكية فى استخدامنا لكلمة (التقدم)، فنحن حين نقول: «هيا لنلحق بركب التقدم والمدنية» فنحن فى واقع الأمر نقول: هيا نتبع المفهوم الغربى للتقدم. فمفهوم التقدم رغم أنه نابع من تربة غربية، ومرتبط بمرحلة محددة فى التاريخ الغربى، وليس له صلاحية وشرعية تتجاوزان الزمان والمكان الغربيين إلا أنه يزعم العالمية لنفسه. فالتقدم ـ فى التصور الغربى ـ يشبه الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية (المادية) الغربية الحديثة، وهو الإجابة التى يقدمها على الأسئلة النهائية التى يواجهها الإنسان: من أنا؟ وما الهدف من الوجود فى هذا الكون: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، حسب المنظور الإسلامى، أم معرفة الحقيقة والذات وفعل الخير وتحاشى الشر، حسب المنظور الهيومانى الإنسانى الغربى؟ أم هو الإنتاج والاستهلاك والبيع والشراء وتحقيق الربح واللذة؟

ويستند مفهوم التقدم (فى منظومة الحداثة الغربية) إلى منطلقات محددة ويتسم بسمات واضحة: فالتقدم عملية حتمية تتم رغم إرادة الأفراد وخارجها، ولا يمكن لأحد إيقافها، وهو أيضاً عملية خطية ذات اتجاه واحد تتم حسب قانون (طبيعى) واحد

يتبدى فى كل زمان ومكان، وفى جميع المجتمعات، وجميع المجالات حسب متتالية واحدة تقريباً. ويفترض مفهوم التقدم الغربى وجود تاريخ إنسانى واحد (لا إنسانية مشتركة تتبدى فى تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة)، ولذا فما يصلح لتشكيل حضارى وتاريخى ما، يصلح لكل التشكيلات الأخرى، وقد يتم التقدم عبر مراحل تطورية متتالية مختلفة فى بعض التفاصيل والأسباب، ولكن المراحل المختلفة تصل فى نهاية الأمر إلى الهدف نفسه وتحقق الغايات نفسها.

بعد هذه المقدمات نصل إلى مربط الفرس، فالمجتمعات الغربية، خصوصاً غرب أوروبا، تُعدُّ هى ذروة هذه العملية التطورية العالمية الطبيعية، ومن ثم فهى النموذج الذى يُحتذى. ومن ثم يتحول الغرب إلى قيمة عالمية مطلقة يجب تبنيها، ونقطة مرجعية نهائية يجب أن نصل إليها، أو على الأقل نقترب منها. ومن ثم إن ازددنا قرباً من الغرب ازددنا تقدماً، وإن ازددنا بُعداً عنه ازددنا تخلفاً.

وفكرة التقدم بوصفه قانوناً عاماً طبيعياً، والغرب بوصفه قمة التقدم، تؤدى إلى تقبُّل مسلمة تفوق الغرب وعالميته وإطلاقه، ومسلمة معيارية النموذج الحضارى والمعرفى الغربى، حيث يصبح نموذجاً قياسياً للبشرية جمعاء، ويصبح نسقاً واحداً يتيماً على الجميع الالتزام به واتباعه إن أرادوا سد الفجوة بينهم وبين الغرب للوصول إلى الرقى والسعادة. ويؤدى ذلك إلى إسقاط القيم والمثل والغايات، وهيمنة الخبرة الغربية على العالم وتعميم النظريات والمفاهيم فى العلوم المختلفة (خصوصاً العلوم الاجتماعية) دون الأخذ فى الاعتبار خصوصيات كل مجتمع واختلاف الحضارات. كما يؤدى إلى إنكار التجارب الإنسانية، وإنكار أهمية الآخر، والسعى إلى نفيه خارج إطار العلم والتاريخ، بل وحتى الوجود (لا بمعنى الوجود المادى، وإنما من خلال الحضور المتميز المعبر عن الهوية). وبالتدريج، تستبطن كل الشعوب هذه النماذج الغربية وتتبنى معايير النموذج الغربى للحكم على ذاتها.

وقد طرحت الحداثة الغربية (الداروينية) فكرة التقدم اللانهائى باعتباره الغاية النهائية للإنسان، ولكن التقدم دائماً هو حركة نحو غاية، فلم تُعرَّف هذه الغاية فى المعاجم، ولكن فى التطبيق نعرف كلنا أن غاية التقدم هى تسخير العالم بأسره لصالح الإنسان الغربى، وأصبحت أهم مؤشرات التقدم الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك، استهلاك

الإنسان الغربى للموارد الطبيعية غير المتناهية، وانتهى الأمر بأن الشعوب الغربية التى تشكل ٢٠٪ من شعوب العالم تستهلك ٨٠٪ من موارد الكون الطبيعية. ويبلغ حجم ما استهلكه الشعب الأمريكى فى القرن الماضى أكثر مما استهلكه الجنس البشرى عبر تاريخه. ولكن المصادر الطبيعية محدودة، الأمر الذى تسبب فى الأزمة البيئية التى ستودى بنا جميعاً. وقد جاء فى إحدى الدراسات أنه لو عم التقدم على النمط الغربى فى العالم بأسره فإن الجنس البشرى سيحتاج إلى خمس كرات أرضية ليستخلص منها المواد الخام، وكرتين ليلقى فيهما بالنفايات. كل هذا يعنى أن المشروع الحداثى الداروينى الغربى مشروع مستحيل لا يستفيد منه سوى العالم الغربى، وبعض أعضاء النخب الحاكمة فى العالم الثالث. وما العربدة الأمريكية الداروينية ضد العراق سوى تعبير عن إدراك المؤسسة الحاكمة الأمريكية لهذه الحقيقة، فهى تود الهيمنة على مصادر الموارد الطبيعية فى عالم تتناقص فيه هذه الموارد حتى يمكنها الاحتفاظ للإنسان الأمريكى بمعدلاته الاستهلاكية العالية، فهذا هو وعد الحداثة الداروينية له.

وقد اتضح لنا جميعاً أن الثمن المادى والمعنوى لمنظومة الحداثة الداروينية مرتفع للغاية، ولنأخذ الجانب المادى أولاً: تتحدث بعض الدراسات عما يسمى رأس المال الطبيعى الثابت fixed natural capital أى العناصر الطبيعية التى لا يمكن استبدالها، وثمة إحصائية تذهب إلى أنه لو تم حساب التكاليف الحقيقية لأى مشروع صناعى غربى (أى حساب المكسب النقدى المباشر مخصوماً منه الخسارة الناجمة عن استهلاك رأس المال الطبيعى الثابت) لظهر أنه مشروع خاسر، وأن المشروع الصناعى الغربى قد حقق ما حقق من نجاح واستمرار لأن الجنس البشرى بأسره قد دفع الثمن، وقام الإنسان الغربى وحده بأخذ الغنيمة.

والحداثة الداروينية لها أثرها على نسيج المجتمع، وعلى منظوماته الحاكمة، ولنذكر بعض الظواهر الاجتماعية السلبية المختلفة: تآكل الأسرة ـ تراجع التواصل بين الناس ـ الأمراض النفسية ـ تزايد الإحساس بالاغتراب والوحدة والغربة ـ ظهور الإنسان ذى البعد الواحد ـ هيمنة النماذج الكمية والبيروقراطية على الإنسان ـ تزايد العنف والجريمة ـ تضخم الدولة وهيمنتها من خلال أجهزتها الأمنية والتربوية على الأفراد ـ تضخم قطاع اللذة والميديا وغزوها حياة الإنسان الخاصة ودورها الضخم فى صياغة

صورة الإنسان وطموحاته وأحلامه، برغم أن القائمين على هذا القطاع لم يتم انتخابهم ولا تتم مساءلتهم - تزايد الإنفاق على التسلح وأدوات الدمار الشامل.

وقد أدرك كثير من المفكرين الغربيين هذه الجوانب المظلمة للحداثة الداروينية، فعبارات مثل «أزمة الحداثة» و«أزمة المعنى» و«الأزمة الأخلاقية» كلها عبارات تتواتر فى علم الاجتماع الغربى، وتدل على تنامى هذا الإدراك، وفكر الخُضْر شأنه شأن فكر رافضى العولمة والرأسمالية المتوحشة وفكر مدرسة فرانكفورت، والدَعوة إلى التنمية المستديمة وإلى تطوير عولمة تراحمية، هى كلها محاولات لرفض الحداثة الداروينية التى تهدد سكان الكرة الأرضية، وتهدد إنسانية الإنسان. وفى مجال نقده للحداثة الداروينية قال روجيه جارودى (قبل تحوله إلى الإسلام): «إن معركة عصرنا هى ضد أسطورة التقدّم والنمو على المنوال الغربى، فهى أسطورة انتحارية، وهى أيضاً معركة ضد الأيديولوچية التى تتسم بالفصل بين العلم والتكنولوچيا (تنظيم الوسائل والقدرة) من جهة، والحكمة (التبصر بالغايات وبمعنى حياتنا) من جهة أخرى. هذه الأيديولوجية تتسم بأنها تؤكد فردانية متطرفة تبتر الإنسان عن أبعاده الإنسانية، وفى نهاية الأمر خلقت قبراً يكفى لدفن العالم».

وهو محق فى ذلك تمامًا، فالحداثة على النمط الغربى بدأت بادعاء أنها ترى الإنسان مركزاً للعالم، وانتهت بكلمات ميشيل فوكو: «لا يسع المرء إلا أن يقابل بضحك فلسفى كل من لا يزال يريد أن يتكلم عن الإنسان وعن ملكوته وعن تحرره.. فسيضمحل الإنسان مثل نقش على رمال الشاطئ تمحوه أمواج البحر، بدأ العالم من دون الإنسان وسينتهى من دونه، وما يتأكد فى أيامنا هذه ليس غياب الإله أو موته بقدر ما تتأكد نهاية الإنسان».

إن وعد الحداثة الغربية كان هو تأكيد مركزية الإنسان في الكون، ولكن تحققها تاريخياً يسير بنا كلنا بخطى حثيثة نحو موت الإنسان، بل وموت الطبيعة. والموقف الإنسانى من الحداثة الداروينية المنفصلة عن القيمة هو جزء من هذه الثورة العالمية ومن المحاولة الرامية إلى مراجعة المفاهيم المعادية للإنسان التى سيطرت على الحضارة الحديثة.

ولذا، فقد يكون من الأجدى أن يوحد الجميع قواهم، وأن نتعاون كلنا - إيمانيون وعلمانيون - على توليد المشروع الحداثى العربى والإسلامى باعتباره جزءاً من المحاولة

الإنسانية العامة التى تحاول تجاوز الحداثة الداروينية، المنفصلة عن القيمة، المبنية على الصراع، والتنافس والتقاتل والاستهلاك المتصاعد. وقد يمكننا ـ بإذن الله ـ أن نتوصل إلى حداثة إنسانية، تنطلق من إنسانيتنا المشتركة، حداثة تدير المجتمعات الإنسانية بطريقة مختلفة، ولصالح الجنس البشرى بأسره.

* * *

الإمبريالية والاستهلاكية

من المفاهيم المحورية فى الحداثة المنفصلة عن القيمة الإيمان الكامل باقتصاديات السوق الحر، الذى تتحكم فيها قوانين العرض والطلب المنفصلة عن القيمة وعن أى غائية إنسانية (الليبرالية الاقتصادية). وقد أدى هذا إلى تحول الإنتاج من وسيلة إلى غاية. ولنلاحظ كيف تتحول الوسائل فى سياق الحداثة المنفصلة عن القيمة إلى غايات، فبدلا من التقدم كوسيلة للوصول إلى شىء ما يصبح التقدم غاية فى حد ذاته، وبدلا من النمو حتى نصل إلى نقطة ما يصبح النمو غاية فى حد ذاته، وبدلا من التغير كوسيلة لتحقيق هدف ما يصبح التغير هدفا فى حد ذاته. وبدلاً من الصيرورة التى تؤدى إلى كينونة أصبحت الصيرورة هدفا فى حد ذاتها وهكذا، وأعتقد أن هذه السمة تشكل البنية الكامنة للحضارة الغربية الحديثة ومنتجاتها الثقافية ابتداء من سيل الأغانى الذى لا ينتهى وانتهاء بالفن المجرد ومسرح العبث والبنيوية، فهى كلها ـ إن دققنا النظر ـ فنون الصيرورة والإجراءات التى انفصلت عن الكينونة والأهداف والقيمة.

وحين يصبح الإنتاج هدفاً فى حد ذاته فإن هذا سينجم عنه سيل من السلع تتطلب أسواقا، وقد ترجمت هذه الصيرورة نفسها إلى التوسع الرأسمالى الصناعى ثم التوسع الرأسمالى الإمبريالى الذى تطلب تسخير العالم بأسره لخدمة الآلة الصناعية فى الغرب. ولم يحدث من قبل أن حضارة ما أدخلت العالم فى حربين عالميتين متتاليتين، وأبادت شعوب قارة بأكملها (هنود أمريكا الشمالية) واستعبدت شعوب قارة أخرى (أفريقيا) واسترقت الملايين منهم ونقلتهم ليعملوا فى ظروف غير إنسانية ثم تحولت قارة ضخمة ذات حضارة عريقة (مثل آسيا) إلى سوق لسلعها مثل المنسوجات القطنية الإنجليزية فى الهند والأفيون فى الصين، وحاولت تحطيم تقاليد هذه القارة وتراثها، ثم تحولت هذه الحضارة الآن إلى أكبر مصدر لأسلحة الفتك والدمار، وخلقت نمطا

اقتصاديًا أهم منتجاته هى السلاح وأدوات الفتك، فالأسلحة الحديثة تتميز بأنها سلعة تُستهلك دون استخدامها وبالتالى يمكن إنتاجها بوفرة وبلا حدود، بل إنها كثيرا ما تفقد فاعليتها أثناء عملية إنتاجها ذاتها، وكثيرا ما يعرف المشتغلون بعملية الإنتاج هذه الحقيقة. وبالتالى لو أردنا تجسدا لصيرورة كاملة ولإجراءات لا غاية لها ولا نتاج كنهاية فى حد ذاته فإن صناعة السلاح فى الغرب تقترب من هذه الحالة الفلسفية أو النفسية المستحيلة: إذ تحشد كل الإمكانات وتوضع أدق الخطط لإنتاج سلعة من المعروف مسبقا أنها قد لا تنتج، وأنها لو أنتجت قد لا تستخدم وإن استخدمت فستكون المرة الأولى والأخيرة!

وإذا كانت الشعوب التى يقال لها بدائية تنتج لتستهلك، وإذا كانت الشعوب التى يقال لها متقدمة تنتج وحسب، فإن الشعوب التى يقال إنها بلغت قمة التقدم تستهلك لتنتج، بل وتشجع الاستهلاك لتصريف المنتجات ثم تنتج المزيد من السلع لإشباع الاستهلاك وهكذا. وهذه الدائرية الكاملة، الصيرورة المغلقة المطلقة، هى ولا شك شكل من أشكال جهنم وتسمى الاستهلاكية العالمية global consumerism أعلى مراحل المادية الرأسمالية والاشتراكية، والنقطة التى يحدث عندها اللقاء بين النظامين، فكلاهما قد دخل فى سباق لاهث من أجل زيادة الإنتاج والاستهلاك. وكان من المحتم أن ترتطم الإمبريالية بحدود المكان، فهى فى نهاية الأمر تمدد جغرافى، يصل منتهاه بالاستيلاء على كل أسواق العالم كما حدث مع بداية القرن العشرين. ولذا كان لابد للآلة الجهنمية أن تجد لنفسها مخرجا فى الاستهلاكية التى تشارك الإمبريالية كثيرا من سماتها، ولكنها تختلف عنها فى أنها لا حدود لها. فالاستهلاكية توسعية تماماً مثل الإمبريالية، إذ أنها تحول الإنسان ذاته إلى سوق بلا قرار يمكن أن تلقى فيه بالسلع، وكلما زادت عجلة الإنتاج فى الدوران وقف الإنسان، لا فى مركز الكون كما هو الحال مع الفلسفات الإنسانية، وإنما مثل الثقوب السوداء فى الفضاء التى تمتص كل شىء وينعدم فيها المكان والزمان. ولكن الاستهلاكية تمتاز عن الإمبريالية فى أن مجالها هو النفس البشرية إذ أن فلاسفة هذه النزعة اكتشفوا حقيقة أساسية اكتشفها آخرون من قبل (فقهاء وعلماء اجتماع أو شعراء) وهى أن النفس البشرية لا تشبع قط، وأنها فى غياب الحدود يمكنها أن تتمدد دون توقف إلى أن تفنى نفسها فيما حولها وفيما تشتهى. ولكن بالنسبة للفقهاء والعلماء والشعراء كانت هذه الحقيقة هى مصدر النكبة، أما

بالنسبة لفلاسفة الاستهلاكية فهى تمثل نقطة ثبات تصلح أساساً فكريا ونفسيا لفلسفتهم . ولذا بدلا من إرسال الجيوش الإمبريالية لآسيا وأفريقيا لفتح الأسواق، تطلق أدوات الترويض المختلفة مثل البرامج التليفزيونية، والأفلام، والموضة (أو جماليات الصيرورة) لفتح الإنسان ولغزوه وقهره. وبدلا من النظرية العنصرية والتفاوت بين الأجناس التى استخدمتها الإمبريالية العسكرية لفتح الأراضى والقارات، تستند الاستهلاكية (أو الإمبريالية النفسية) إلى نظريتها فى الطبيعة البشرية فهى تنكر عليها أى ثبات وترى أنها فى حالة صيرورة دائمة ولا تفرق بين أبيض وأسود أو أصفر، فكلهم مجرد مادة نزعت عنها القداسة تصلح للطاحونة التى تدور والتى لا تبقى ولا تذر، كلهم مادة خام محايدة صالحة : التمدد الدائم والانتشار الثابت، أو الانتشار كنقطة ثبات وحيدة، تماما كما أن النسبية هى المطلق الوحيد .

* * *

التحديث كتفكيك

المشروع التحديثى هو «مشروع» بمعنى أنه رؤية للواقع وبرنامج لإصلاحه فى ضوء معتقدات محددة. ولفهم التحديث، لابد أن نستعيد البُعد المعرفى النهائى أو الكلى (ما هو الإنسان؟ ما هو مركز الكون الذى يمنحه تماسكه ويمنحه المعنى ويفسر حركته وتفاعل عناصره وتغيره وثباته؟ هل المركز هو إله مفارق للعالم أم إله حال كامن فيه؟). والتحديث كأمل ورؤية هو ذاته مشروع الاستنارة (المضيئة) وتطبيقه على جميع مستويات الوجود الإنسانى، وهذا تعريف لن يختلف معنا الكثيرون فيه. ويذهب مشروع الاستنارة إلى إلغاء الإله أو تهميشه، فالعالم يحوى مركزه داخله، ومن ثم فهو مرجعية ذاته، والإنسان هو جزء من هذا الكل، عالم الطبيعة المادة. وهنا يمكن أن نطرح سؤالين: الأول بخصوص أسبقية الإنسان على الطبيعة أو توازيهما، والثانى بخصوص فكرة الكل المتجاوز داخل الإطار المادى، أى تصور أنه من تفاصيل الواقع المادية المتناثرة يمكن للعقل الإنسانى أن يجرد كليات متجاوزة للصيرورة المادية. وقد أشرنا إلى أن دعاة الاستنارة المضيئة والمتتالية التحديثية المفترضة قد تجاهلوا هذين التناقضين تماماً، على عكس دعاة الاستنارة المظلمة الذين بيّنوا أن المشروع التنويرى (ومن ثم المشروع التحديثى) هو فى جوهره مشروع تفكيكى، بمعنى أنه لا يؤدى إلى تأكيد مركزية الإنسان وإنما إلى تفكيكه ورده إلى ما هو دونه، وإلغائه تماماً كمقولة مستقلة مركزية فى النظام الطبيعى متجاوز له. بل إن التحديث فى الإطار المادى يؤدى أيضاً إلى إنكار وجود الكليات وكل أنواع التجاوز، ومن ثم إلى تفكيك الواقع الموضوعى ككيان يمكن التعرف عليه (وهو ذاته نفس النمط الذى تحدثنا عنه بقولنا أن الحضارة الغربية بدأت بالتمركز حول الإنسان، ثم انتقلت إلى التمرْكز حول الطبيعة/ المادة والعداء للإنسان وانتهت بفقدان المركز تماماً والسيولة الشاملة حيث لا إنسان ولا طبيعة ولا ذات ولا موضوع).

ونفس القول ينطبق على المشروع التحديثى، وهو مشروع عقلانى مادى، فكان هناك الأمل المادى البطولى فى أن تقوم الذات الإنسانية بالاستقلال عن الإله وتغيير الواقع والهيمنة على الطبيعة، وهو أمل يفترض أسبقية الإنسان على الطبيعة أو توازيها معه. وحاولت الفلسفة الغربية فى عصر التحديث قصارى جهدها لتأسيس نظم معرفية وأخلاقية تحتفظ بهذا التوازن بين الذات الإنسانية والموضوع الطبيعى/ المادى. وكان التصور أن العقل المادى قادر على استخلاص الكليات من التفاصيل المادية المتناثرة، وأن هذه الكليات تتسم بقدر كبير من الثبات ولذا فهى غير خاضعة للصيرورة المادية، متجاوزة لها، على الرغم من أنها مستخلصة من التفاصيل المادية ولا تشير إلى أى شىء متجاوز للمادة، ولذا فنحن نشير إليها بأنها «الكل المادى المتجاوز». هذا التصور أصبح نقطة ثبات وارتكاز ومركز للمنظومة المادية فى عصر التحديث. ولكن لم يكن من الممكن للتوازى بين الإنسان والطبيعة/ المادة أن يستمر طويلاً فى الإطار المادى، فالتوازى بين الإنسان والطبيعة والإله ينتهى دائماً بتفوق الطبيعة/ المادة وابتلاعها لكل الأطراف الأخرى، فهى أكثرها حضوراً، أى أنه تتم عملية تفكيك للإنسان ليتحول إلى أجزاء مادية ويختفى. ولنحاول أن نعرض لعملية تصاعد التناقض هذه وتفكيك الإنسان.

الرؤية التحديثية - كما أسلفنا - رؤية عقلانية مادية تماماً، يتوازى داخلها الإنسان والطبيعة/ المادة. ولكن الإنسان الحديث إنسان عقلانى مادى، ولذا فهو يتبنى رؤية علمية موضوعية. وهنا تبدأ عملية التفكيك بشراسة، فالمعرفة العلمية المادية معرفة موضوعية ترفض الغائيات الإنسانية والخلقية، والحقيقة العلمية المادية منفصلة تماماً عن القيمة، والعقل المادى الذى يقوم بعملية مراكمة المعلومات وتطبيقها أداة تفكيكية لا تحترم الخصوصيات والأسرار ولا تهتم إلا بالتشابه والتجانس والنفع. وهذه المعرفة العلمية المادية (رغم تجاوزها للإنسان وعدم اكتراثها به) ستطبق على الإنسان لترشيده وترشيد حياته. وهذا يعنى أمرين:

١- صياغة حياته وبيئته المادية والاجتماعية فى ضوء قيم وأنماط علمية غير شخصية ولا إنسانية.

٢- تسيير حياة الإنسان فى إطار مكوناته المادية.

ويعنى كل هذا اختفاء الحدود بين الإنسان والأشياء، وإزاحة الإنسان من مركز الكون، ونزع القداسة عنه تماماً. وبدلاً من ثنائية الطبيعة/ الإنسان، يظهر الإنسان الطبيعى الذى هو الإنسان الطبيعى/ المادى، وهو الإنسان المادى، أى جزء لا يتجزأ من المادة، وهو أيضاً الإنسان الوظيفى الذى يُعرَّف فى إطار وظائفه البيولوجية التى تحكم وجوده ووظيفته الاجتماعية الموكولة إليه. كما تظهر التنويعات المختلفة عليه (الإنسان الاقتصادى ـ الإنسان الجسمانى). وكما يقول رورتى فإن التحديث هو مشروع نزع الألوهية عن العالم (بالإنجليزية: دى ديفينايزيشن بروجكت (dedivinization project) وهو يعنى ألا يعبد الإنسان شيئاً ولا حتى ذاته، ولا أن يجد فى الكون أى شيء مقدَّس أو ربانى أو حتى نصف ربانى. ومن ثم، لا يوجد مقدَّسات أو محرَّمات من أى نوع، فلا حاجة لتجاوز المعطى المادى (الزمانى المكانى). فالإنسان يوجد فى عالمه المادى لا يتجاوزه، وهذا العالم هو مستقر كل القوانين التى يحتاج لمعرفتها. ثم يبيِّن لنا رورتى النتائج المنطقية لهذا الموقف بقوله «إن الحضارة العلمانية الحديثة لن تكتفى باستبعاد فكرة القداسة أو بإعادة تفسيرها بشكل جذرى، وإنما ستهاجم الذات الإنسانية نفسها كمصدر الحقيقة. فهى ستهاجم فكرة «تكريس الذات للحق (الحقيقة)» أو «تحقيق الحاجات العميقة للذات»، كما ستبيِّن أن مصدر المعنى ليس كلاً متجاوزاً وإنما هو إنسان، والإنسان كائن حادث زمنى متناه، أى أنه ليس مصدراً جيداً للحقيقة.

ويبيِّن لنا رورتى بعض النتائج المنطقية الأخرى للتحديث فى الإطار المادى، فالتحديث هو إيمان عقلانى مادى بالتقدم وإيمان بالمستقبل الذى سيتحقق فيه التقدم، الذى أصبح المعيار الواحد والوحيد. ولكن التقدم مجرد حركة مستمرة لا نهاية لها، وهو ما يعنى سقوط الثبات. وانطلاقاً من أرضيتنا الحديثة العقلانية المادية، فإن العقل سيقوم بعملية نقدية صارمة لمسلماتنا العقلية وموروثاتنا الثقافية ولن نقبل من التاريخ إلا ما يتفق مع نماذجنا العقلية والمادية، والرؤية التحديثية المادية تُعرِّف «الزمان» و«المكان» و«الآن وهنا» كمقولات مجردة، كصيرورة لا معنى لها، كعلامة على ماديتنا، ولكنها لا تقبل التاريخ أو الذات ولا تعرفهما لأنهما يحتويان مخزوناً لقيم تغاير ما فى وقعنا المادى وما فى نماذجنا العقلانية المادية وتتحداها. وعلى هذا، فإن التحديث (بالنسبة لرورتى وآخرين) هو نسيان نشط للتاريخ والذات، أى أنه تجريد

للإنسان من ذاكرته التاريخية بعد أن جُرد من مكانته الأنطولوجية . وهكذا، تم ضرب الذات الإنسانية ، ولم يبق من الإنسان شيء ، لا مقدرته على الإدراك المبدع للواقع ولا الذاكرة التاريخية . ولذا، لا غرو أن المشروع التحديثى قد حوَّل الإنسان من غاية إلى وسيلة . وهناك كثير من آليات التحديث ، مثل الدولة المركزية أو السوق القومية أو الترشيد ، تستقل عن الأهداف الإنسانية ، مثل إشباع حاجات الإنسان وتحقيق الكفاية والأمن له . . . إلخ ، لتصبح غايات وتهيمن على الإنسان وعليه أن يذعن لها .

ولكن الأمر لم يتوقف عند هذه النقطة ، إذ يتم ضرب فكرة الكل الثابت المتجاوز المادى للواقع الموضوعى ذاته أيضاً . فالواقع ، من المنظور التحديثى ، فى حالة حركة دائمة وتغير دائم ، فالتغير هو الصفة الثابتة الواحدة لعالمنا ، سجن الزمان والمكان . بل إن هدف الفكر التحديثى هو تحرير الإنسان من الثبات ومن آثار المطلقات ومن الإيمان بأنه يوجد حق فى نفسه ولنفسه ، وأنه توجد حقيقة تتسم بقدر من الثبات ، فكل الأمور نسبية لا قداسة لها لأنها فى حالة حركة . والواقع الموضوعى المتحرك هو واقع لا يمكن رصده ولا الإمساك به ، لا ثوابت ولا مطلقات معرفية أو أخلاقية فيه ، فأنت لا يمكن أن تستحم فى نفس النهر مرتين .

وفى فلسفات دعاة الاستنارة المظلمة ، نلاحظ نفس هذا الهجوم الشرس على كلٍّ من الذات الثابتة المتماسكة أو على الموضوع الثابت المتماسك أو على أى محاولة للوصول إلى كليات ثابتة متجاوزة . منذ البداية ، قال هوبز أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان وأن الواقع هو حلبة صراع للجميع ضد الجميع ، أى أنه اكتشف منذ البداية جرثومة التفكيك داخل المشروع التحديثى وتبعه كثير من الفلاسفة الماديين الذين يفككون إما الذات أو الموضوع أو كليهما ، مثل إسبينوزا والفلاسفة الماديين فى فرنسا الذين يفككون الذات الإنسانية تماماً ، ومثل الفلاسفة التجريبيين والمثاليين (هيوم وبركلى) الذين يفككون الموضوع ، وبنتام الذى ذهب إلى أنه لا يوجد مطلقات أخلاقية وأن سلوكنا الأخلاقى يمكن تفسيره مادياً فى إطار المنفعة واللذة ، ثم داروين الذى ذهب إلى أن العالم فى حالة حركة وتطور وصراع وإلى أن عالم الإنسان هو الآخر عالم حركة وصراع ، وماركس الذى قال أنه لا ثبات إلا لقوانين الحركة وأنه يمكن رد وعى الإنسان إلى الواقع المادى وإلى العنصر الاقتصادى على وجه التحديد ، وفرويد

الذى قال أن إدراكنا للواقع يحكمه لا وعينا وأن لا وعينا تحكمه قوى مظلمة مثل الجنس، والذى ذهب أيضاً إلى أننا لا ندرك الحقيقة فما ندركه هو ما يتراءى لنا أنه الحقيقة، ويونج الذى قال أن لا وعينا هو لا وعى جمعى. ثم جاءت ثورة العلوم الطبيعية التى أكدت استحالة رصد الواقع الموضوعى واستحالة تجاوزه.

وهكذا، تم ضرب الإنسان أنطولوجياً (فالإنسان إن هو إلا مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية لا يختلف فى سلوكه عن سلوك أى حيوان أعجم) وإبستمولوجياً (فإدراك الإنسان للواقع ليس عقلانياً وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية وأهواؤه الجسمية). وتم تسديد ضربة لفكرة الواقع الموضوعى والمطلقية المعرفية والأخلاقية إذ لا ثبات فى الطبيعة أو المجتمع أو الذات الإنسانية، وإنما هو تغير مستمر وصراع دائم، أى اختفاء كل من الطبيعة الإنسانية والمادية. ومع هذا، فإن المشروع التحديثى يبحث عن المعنى ويفترض وجوده، كما يفترض وجود ذات عاقلة وعقل قادر على التمييز، ووجود نظام فى الطبيعة وثنائية تكاملية بينهما ووجود لغة رشيدة يمكننا من خلالها التواصل والحوار من أجل الوصول إلى حقيقة كلية. ويفترض المشروع التحديثى وجود منظومات معرفية وأخلاقية ثابتة ودرجة عالية من اليقين ومعيارية ما وإيماناً بأن التاريخ يزودنا بمعرفة تزيد من وعى الإنسان وتساعده على التقدم.

ولكن كل هذا يعنى ظهور المطلقات والثبات والتجاوز والمقدَّسات، وبلغة ما بعد الحداثة فإن هذا يعنى أن ثمة حقيقة كلية وقصة إنسانية عظمى. وقد أدرك نيتشه تماماً أن الحقيقة الكلية مرتبطة بالتجاوز والميتافيزيقا، أى أنها تعنى عودة الربانى والمقدَّس والمدلول المتجاوز مرى أخرى (هذه هى ظلال الإله). ولكن هذا أمر غير معقول داخل إطار مادى، ففى داخل هذا الإطار لا مناص من قبول أطروحات الاستنارة المظلمة التى لا تعرف ظلال الإله، فهذا هو مصير الإنسان الموجود فى الزمان والمكان وبعد موت الإله، ولا داعى للتمحك فى ظلاله. والأمل التحديثى هو هذا التمحك، وهو أمل جبان غير قادر على قبول وضع الإنسان فى عالم الصيرورة المادية. وهذه المنظومات المعرفية والأخلاقية العقلانية هى مؤامرة الضعفاء على الأقوياء من أبناء الطبيعة. لكل هذا، أعلن نيتشه فلسفة القوة الشجاعة التى لا تعرف الضحك أو البكاء ولا تكترث

بالضعفاء، لأنه لا يوجد لا ذات ولا موضوع، ولا داخل ولا خارج، ولا ظاهر ولا باطن، ولا دال ولا مدلول، ولا مقدَّس ولا مدنَّس، ولا حلال ولا حرام، ولا حقائق ولا حق ولا حقيقة، وإنما صراع بين قوى مظلمة ظالمة يُحسم بطريقة مادية طبيعية. وفى إطار فلسفة القوة، لا توجد لغة تواصلية إذ أن إرادة القوة هى التى تربط السبب بالنتيجة والدال بالمدلول وتصبح هى مبدأ التماسك أو السيولة فى العالم ومصدر المعنى أو اللامعنى. وهذه هى فلسفة الواحدية المادية الكمونية لا يتجاوزها أحد، والتى تؤكد تناهى الإنسان داخل الزمان والمكان والتى تؤدى إلى اختفاء لا المرجعية الإنسانية وحسب بل المرجعية الموضوعية ذاتها (أى كل المرجعيات وأى مركزية وأى كل مادية متجاوزة)، فالمادة حركة والحركة لا تعرف التمييز بين مركز وهامش وبين معنى ولا معنى وبين القيمة والعدم. وكان نيتشه يدرك تماماً أن دعوته لإزالة ظلال الإله هذه، والتخلص من الكل المادى المتجاوز ومن كل من الذات والموضوع، أساس الأنطولوجيا الغربية، لم تكن من بنات أفكاره وإنما كانت كامنة فى الجذور الفلسفية للمشروع التحديثى العقلانى المادى.

إن التحديث العقلانى المادى يصدر عن تأكيد زمنية ومكانية ومادية كل شىء، وإخضاع كل شىء، بما فى ذلك الإنسان، لعمليات الترشيد العقلانى المادى فى إطار معايير عقلانية صارمة. وعملية التحديث متتالية تحققت تدريجياً. وتحققها التدريجى هذا يعنى التصاعد التدريجى والمستمر للواحدية المادية إلى أن تسيطر تماماً. ولذا، فإن ثمة تراجعاً مستمراً عن الفلسفة الإنسانية (الهيومانية) وعن ثنائية الإنسان والطبيعة وعن الإيمان بالثبات والتجاوز، وهو فى واقع الأمر تصاعد مطرد للواحدية المادية وتصفية لكل الثنائيات والخصوصيات والهويات والثبات. ولعل ما يسمى التلاقى (بين النظم الرأسمالية والاشتراكية)، وهيمنة النماذج البيروقراطية والكمية، وإزاحة الإنسان عن المركز، والتسلع، والتحييد، والتشيؤ، والاغتراب، ونزع القداسة عن العالم، وإنكار الجوهر الإنسانى، والهجوم على الطبيعة البشرية، والنظام العالمى الجديد... إلخ هو تعبير عن نفس الظاهرة وليس مجرد انحرافات عن مسار التحديث وعن جوهره.

والحداثة modernism هى الإدراك المأساوى الملهاوى العبثى لهذه العملية، وهى رغم إدراكها للفاجعة تتسم بالصلابة. أما ما بعد الحداثة، والتفكيك الكامل، والسيولة

الكاملة، فهو تحقق لهذه النقطة إذ يتم التوصل إلى أن كل شيء مادة، وأن الفلسفة الإنسانية وهم، وأن الاستنارة المضيئة حلم وعبث في حالة سيولة وحالة حركة (مثل المادة الأولى)، وأن الأجدر للإنسان أن يتكيف كبرجماتي، وأن يُطبِّع اللامعيارية. هذا هو عصر ما بعد الأيديولوجيا وما بعد الإنسانية وما بعد الميتافيزيقا وما بعد الحقيقة وما بعد التاريخ - عصر تكتسح فيه السيولة الفلسفية كل الحضارات، بما في ذلك الحضارة الغربية، وتدمر خصوصياتها.

***

العلمانية والحداثة المنفصلة عن القيمة

من أهم المصطلحات فى الخطاب التحليلى الاجتماعى والسياسى والفلسفى الحديث فى الشرق والغرب مصطلح «العلمانية». ويظن كثير من الناس أن مصطلحاً مهماً بهذه الدرجة لابد أن يكون واضحاً تمام الوضوح، محدد المعانى والمعالم والأبعاد. وهذا أمر بعيد كل البُعد عن الواقع. وسنحاول فيما يلى أن نبيِّن بعض الأسباب والإشكاليات التى أدَّت إلى هذا الوضع. ولعل أهمها هو ما نسميه إشكالية العلمانيتين. فنحن نرى أن هناك فى واقع الأمر علمانيتين، علمانية جزئية، وهى التى يشار إليها بأنها «فصل الدين عن الدولة» وعلمانية شاملة وهى «فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن مجمل حياة الإنسان». ولكن قبل أن نقوم بتعريف العلمانية الشاملة بشكل أكثر تفصيلا سنقوم بمناقشة الأسباب التى أدت إلى اختلاط الحقل الدلالى لمصطلح «العلمانية» وإلى ضعف مقدرته التفسيرية.

وقد يكون من المفيد أن نميز بين المرجعية المتجاوزة والمرجعية الكامنة. فكل إنسان وكل مجتمع له مرجعيته. التى قد تكون مجموعة من القيم الأخلاقية والإنسانية المتجاوزة لدوافعه المادية (الاقتصادية والجسدية) فهى مرجعية متجاوزة، وقد تكون مرجعية كامنة فى المادة، أى مرجعية مادية، أو طبيعية/ مادية.

ولنتوجه الآن إلى بعض الإشكاليات المحيطة بتعريف العلمانية.

١ ـ إشكالية تعريف العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة:

«فصل الدين عن الدولة» ترجمة للعبارة الإنجليزية «سيباريشن أوف تشيرش آند ستيت separation of church and state»، وهى أكثر تعريفات العلمانية شيوعاً فى العالم، سواء فى الغرب أو فى الشرق. وهى عبارة تعنى حرفياً «فصل المؤسسات

الدينية (الكنيسة) عن المؤسسات السياسية (الدولة)». والعبارة تحصر عمليات العلمنة فى المجال السياسى وربما الاقتصادى أيضاً (رقعة الحياة العامة) وتَستبعد شتى النشاطات الإنسانية الأخرى. كما أن هذا التعريف يلزم الصمت بخصوص المرجعية النهائية للإنسان الفرد وللمجتمع ككل. وقد سطح هذا التعريف الشائع القضية تماما، وقلّص نطاقها.

٢ ـ إشكالية تعريف العلمانية باعتبارها مجموعة أفكار وممارسات ومخططات واضحة محددة:

يتصورَّ البعض أن عمليات العلمنة عمليات اجتماعية وسياسية وفكرية، وأنها تتم من خلال مخطط ثقافى مسبق ومن خلال آليات وممارسات واضحة (مثل نقل الأفكار وإشاعة الإباحية والدفاع عن شواطئ العرايا) يمكن تحديدها ببساطة ويمكن تبنيها أو رفضها بشكل واع. وعادةً ما يتصور أمثال هؤلاء أن التدين هو الآخر مجموعة من الممارسات البسيطة الواضحة (مثل الذهاب إلى المسجد والصوم)، وبالتالى فإن إشاعة العلمنة يعنى (من هذا المنظور) إصدار تشريعات سياسية معينة والحض على أفكار بعينها، وهكذا. وللتحقق من معدلات العلمنة (والتدين) فى مجتمع ما، فإن الباحث الذى يؤمن بمثل هذه الرؤية يتناول عمليات العلمنة الواضحة وآلياتها المباشرة ويبحث عن المؤشرات المحسوسة الظاهرة، فإن وجدها صنَّف المجتمع باعتباره مجتمعاً علمانياً، وإن لم يجدها فهو مجتمع إيمانى.

ومن نفس المنظور الاختزالى تُناقَش العلمانية فى إطار نقل الأفكار والتأثير والتأثر، فيُنظر إلى العلمانية على أنها مجموعة من الأفكار الغربية صاغها بعض المفكرين الغربيين، وقام بعض الناس بتطبيقها، ثم قلدهم البعض الآخر، ثم اتسع نطاق التقليد والممارسات تدريجياً وانتشرت العلمانية.

ولا يمكن أن نقلل من أهمية الأفكار والممارسات العلمانية الواضحة، فهى تساعد ولا شك على تَقبُّل الناس للمُثُل العلمانية، وخصوصاً إذا أشرف على عملية نقل الأفكار وفرض الممارسات مؤسسة ضخمة مثل الدولة المركزية. ولكن مع هذا يظل تَصوُّر العلمانية باعتبارها مجموعة أفكار وممارسات واضحة تصوراً ساذجاً، ويشكل اختزالاً وتبسيطاً لظاهرة العلمانية وتاريخها، وللظواهر الاجتماعية على وجه العموم.

وهذه الرؤية تتجاهل بعض الحقائق البديهية والبسيطة :

أ ـ أن النماذج الطبيعية/ المادية موجودة بشكل كامن فى أى مجتمع بشرى، ومكوِّن ضرورى وأساسى فى الوجود الإنسانى. وعلى المستوى الفكرى، يمكن القول بأن الأفكار العلمانية كامنة فى أى مجتمع على وجه الأرض (ومنها المجتمعات الإسلامية بطبيعة الحال)، فإغراء التفسيرات المادية والنزعة الجنينية (نسبة إلى الجنين) التى تُعبِّر عن نفسها فى الرغبة فى التحكم الكامل وفى التخلى عن الحدود وعن المسئولية الخُلقية، هذه النزعة جزء من النزعة العامة الموجودة فى النفس البشرية.

ب ـ أن أية جماعة إنسانية، مهما بلغ تدينها وتَمسُّكها بأهداب دينها (بما فى ذلك الأمة الإسلامية) لابد أن تتعامل فى كثير من الأحيان مع الزمان والمكان والطبيعة والجسد من خلال إجراءات زمنية صارمة دون أى تجاوز، فعملية بناء بيت عبادة يتطلب اختيار عمال يتسمون بالكفاءة فى أدائهم المهنى. ونحن لا ننظر كثيراً فى أدائهم الأخلاقى أو فى معتقداتهم الدينية إلا بمقدار تأثير هذا فى أدائهم المهنى، أى أن عملية اختيار العمال تخضع لمعايير زمنية. ومع هذا، يظل الهدف النهائى من عملية بناء بيت العبادة إقامة الشعائر وليس الربح المادى، فالبناء وسيلة وليس غاية. وعناصر العلمنة موجودة فى أى مجتمع، فى الهامش وفى حالة كمون، ويمكن أن تنتقل من الهامش إلى المركز ومن الكمون إلى التحقق، إن ظهرت اللحظة التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية المواتية وساد الجو الفكرى المناسب.

ج ـ أن السلوك الإنسانى يبلغ الغاية فى التركيب وما يحدده ليس العوامل الواضحة والبرامج المحددة وحسب. فدور العناصر الكامنة غير الواضحة غير الواعية فى تشكيل السلوك الإنسانى قوى، بل إنها فى معظم الأحيان تكون أقوى كثيراً من العناصر الواضحة التى يستطيع الإنسان أن يمارس إرادته ضدها، فيتحاشاها أو يحاصرها أو يحيدها. إن دراسة ظاهرة العلمانية باعتبارها مجموعة من الأفكار المحددة والممارسات الواضحة، تتجاهل الكثير من جوانبها وبالتالى تفشل فى رصدها.

٣ ـ إشكالية تصور العلمانية باعتبارها فكرة ثابتة لا متتالية نماذجية آخذة فى التحقق :

يظن الكثيرون أن العلمانية فكرة ثابتة أو مخطط محدد ، بينما هي في الواقع متتالية نماذجية تتحقق تدريجياً في الزمان، ومن خلال عمليات علمنة متصاعدة آخذة في الاتساع . ومن ثم نجد أن معدلات العلمنة في المراحل الأولى لمتتالية العلمنة تختلف عن نظيرتها في المراحل الأخيرة . كما أن المجالات التي تتم علمنتها في المراحل الأولى محدودة ولا تتجاوز بعض جوانب رقعة الحياة العامة . ولكن نطاق العلمنة يبدأ في الاتساع وتزداد حدته فتغطي مزيداً من المجالات إلى أن تغطي معظم المجالات أو تمتد لتغطيها جميعاً ، ولا فرق في هذا بين رقعة الحياة العامة ورقعة الحياة الخاصة .

ولكن مصطلح «علمانية» قد عُرِّف في المراحل الأولى في متتالية العلمنة قبل أن تكتمل حلقاتها وقبل أن تتحقق بعض إمكاناتها وقبل أن تتبلور نتائجها على أرض الواقع والتاريخ . ولذا نجد هناك حديثاً عن فصل الدين عن الدولة ، وعدم التدخل في حياة الإنسان الخاصة واحترام الدين والقيم . وما حدث على أرض الواقع قد تجاوز ذلك تماماً ، الأمر الذي جعل الدال «علمانية» كما عُرِّف في منتصف القرن التاسع عشر قاصراً عن الإحاطة بمدلوله .

ففي المراحل الأولى من تَطوُّر العلمانية يُلاحَظ أن الدولة القومية لم تكن قد طوَّرت بعد مؤسساتها الأمنية والتربوية (الإرشادية والتعليمية) ، فكانت هي نفسها دولة جزئية لا تتسم بالشمولية . ولم تكن وسائل الإعلام قد بلغت بعد ما بلغته من قوة وسطوة ، ولم يكن قطاع اللذة قد بلغ بعد ما بلغه من مقدرة على الإغواء . وهذا يعني أن كثيراً من قطاعات حياة الإنسان كانت بمنأى عن عمليات العلمنة ، التي كانت في غالب الأمر محصورة في عالمي الاقتصاد والسياسة .

إن ما حدث في الماضي هو أن بعض مجالات الحياة العامة وحسب تمت علمنتها ، وظلت الحياة الخاصة في الغرب حتى عهد قريب جداً محكومة بالقيم المسيحية أو بالقيم العلمانية التي تستند في واقع الأمر إلى مطلقات إنسانية أخلاقية ، أو مطلقات مسيحية متخفية . فكأن الإنسان الغربي كان يعيش حياته العامة في مجتمع علماني داخل إطار المرجعية المادية الكامنة (علمانية شاملة) ، ولكنه كان يحلم ويحب ويكره ويتزوج ويموت داخل إطار المرجعية المتجاوزة المسيحية أو شبه المسيحية الإنسانية (علمانية جزئية) .

ولكن الأمور تغيَّرت، إذ تتابعت حلقات المتتالية بخطى أخذت تتزايد فى السرعة (إلى أن اكتملت - فى تصورى - فى منتصف الستينيات). فقد ازدادت الدولة العلمانية قوة وتغولت وأصبحت الدولة التنين التى تنبأ بها هوبز، وأحكمت بمؤسساتها الأمنية قبضتها على الفرد من الخارج. كما أحكمت مؤسساتها التربوية قبضتها عليه من الداخل، تساعدها فى ذلك وسائل الإعلام وقطاع اللذة اللذان تمدَّدا وتغولا بطريقة تفوق تغوُّل الدولة وتنينيتها. واتسع نطاق العلمنة وتخطى عالم السياسة والاقتصاد ووصل إلى عالم الفلسفة (فلسفة الاستنارة والعقلانية المادية)، ثم عالم الوجدان. وأخيراً إلى عالم السلوك اليومى، أى أن الإنسان تم ترشيده وتدجينه تماماً من الداخل والخارج، ولم يَعُد هناك أى أثر للمرجعية المتجاوزة، ولم يعد هناك أى أساس لأية معيارية، إذ أصبح لكل مجال من مجالات الحياة معياريته (غير الإنسانية) المستقلة. فتآكلت بقايا القيم المسيحية والقيم الإنسانية الهيومانية ومات الإله (على حد قول نيتشه) وظهرت الفلسفات المعادية للإنسان، مثل البنيوية وما بعد الحداثة، التى تُنكر على الإنسان المقدرة على التجاوز.

وقد حدث الشىء نفسه للمنظومة الاشتراكية. فبدلاً من التأرجح بين المرجعية المتجاوزة (الإنسان والقيم الإنسانية المطلقة مثل العدل والمساواة) والمرجعية الكامنة (وسائل الإنتاج حركة المادة إشباع الحاجات والملذات المادية)، تَغولَّت الدولة السوفيتية وتَغولَّ الحزب ووسائل الإعلام وقطاع اللذة وزاد التركيز على الاشتراكية العلمية فى صفوف النخب الحاكمة الاشتراكية، وأصبح اللحاق بالغرب الذى يدور فى إطار الطبيعة/ المادة (وليس تحقيق إمكانات الإنسان المتجاوزة) هو المثل الأعلى. فتم ترشيد الإنسان وتدجينه، وبدأ يختفى تدريجياً أى إحساس بمطلقات متجاوزة (ظلال الإله) إلى أن اختفى الإنسان ومات الإله وسادت النسبية والنفعية.

ثم تتالت الحلقات وبعد أن تمت السيطرة على الإنسان تماماً وأصبح مذعناً لقانون الطبيعة والأشياء وسقط تماماً فى دوامة الصيرورة والنسبية، اتسع نطاق الصيرورة ليبتلع الطبيعة/ المادة نفسها، كمصدر للمعيارية ومركز للعالم، ودخل العالم عصر ما بعد الحداثة والسيولة الشاملة واللامعيارية.

٤ - فشل علم الاجتماع الغربى فى تطوير نموذج مركب وشامل للعلمانية:

العلوم الإنسانية الغربية ككل هى جزء من المجتمع الغربى، أفقها محدود بأفق مجتمعها فى أكثر الأحيان، ولذا نجد أن علم الاجتماع الغربى ينظر إلى العلمانية باعتبارها «فصل الدين عن الدولة» أو باعتبارها «مجموعة أفكار وممارسات ومخططات واضحة محددة» أو باعتبارها «فكرة ثابتة لا مثالية نماذجية آخذة فى التحقق»، أى أن علم الاجتماع الغربى ورث أيضاً الاختلاط فى الحقل الدلالى لكلمة «علمانية».

وقد ساهمت كل هذه العناصر ولا شك فى فشل علم الاجتماع الغربى فى أن يطوِّر نموذجاً شاملاً ومركباً للعلمانية. ولكن أهم العناصر التى ساهمت فى ذلك الإخفاق أن مرجعية علم الاجتماع الغربى والعلوم الغربية الإنسانية ومنطلقاتها هى ذاتها العلمانية الشاملة. فعلى سبيل المثال ترى هذه العلوم أنه يجب فصل الواقع (الحياة الدنيا) عن كل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية حتى تصبح العلوم محايدة، خالية من القيمة (بالإنجليزية: فاليو فرى value Free) واتجهت العلوم الاجتماعية والإنسانية الغربية نحو النماذج الكمية والنماذج المادية لتركز الاهتمام على تلك الظواهر التى توجد داخل هذا النطاق وحسب. ومن هذا المنظور تم تقويض مفهوم الإنسانية المشتركة إلى أن اختفى مع سيادة الواحدية المادية الموضوعية. ثم انتهى بأن ثبتت هذه العلوم ميتافيزيقا العلمانية الشاملة من إيمان بحتمية التقدم وبأن العقل المادى غير محدود قادر على تسجيل كل شىء، وعلى أن يزود الإنسان بالقيم التى تنفعه فى حياته الدنيا. إلخ. لكل هذا أصبح علم الاجتماع الغربى نفسه جزءاً من المنظومة العلمانية الكلية الشاملة لا توجد مسافة تفصل بين الواحد والآخر. فبدأ يدرك الواقع كأجزاء متناثرة، وخصوصاً أن مصطلح «علمانية» كان قد عُرِّف وتكلّس قبل ظهور كثير من الظواهر العلمانية الأساسية.

ومما زاد الموضوع تفاقماً أن الإنسان الغربى حينما بدأ مشروعه التحديثى كان ممتلئاً بالتفاؤل بشأنه، وكان يتوقع أن يحقق له هذا المشروع السعادة الكاملة أو على الأقل قسطاً كبيراً من السعادة. ولذا، حينما كانت تظهر جوانب سلبية، كان يصنفها على أنها «ظواهر هامشية» أو «نتائج جانبية» أو «ثمن معقول» للتقدم. ورغم تزايد الجوانب السلبية، إلا أنه استمر فى التركيز على المتتالية المثالية السعيدة، فتحكمت فى إدراكه وأحكامه ومن ثم استمر فى تهميش الجوانب السلبية وتهميش المصطلحات التى تشير إليها وظلت هذه المصطلحات، بمدلولها السلبى، خارج نطاق عملية تعريف ـ أو إعادة تعريف ـ العلمانية.

لكل هذا نجد أن علم الاجتماع الغربى يرصد الواقع العلمانى (فى الشرق والغرب) لا باعتباره كلاً متكاملاً وإنما باعتباره مجموعة من ظواهر مختلفة مستقلة لها تواريخ مستقلة. فكلما اتضحت معالم ظاهرة ما فإنه كان يحصر سماتها ويُطلق عليها اسماً، الظاهرة تلو الأخرى، دون أن يربط بعضها ببعض داخل نموذج تفسيرى واحد. ولذا ظهرت نماذج تفسيرية متعددة، ونجد أن هناك حديثاً عن «الترشيد» مستقلاً عن حديث «الاستنارة» وعن حديث «التفكيك» وعن حديث «العلمانية»، ولم يتم رصد علاقة مفهوم الإنسان الطبيعى وتعاظم نفوذ الدولة القومية بضمور الحس الخُلقى ثم بضمور الحس السياسى والإباحية وتزايد الحياد والتجريد والتنميط. وأصبح تاريخ العلمانية مستقلاً تماماً عن تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة وعن تاريخ الاستعمار الغربى وحركات مثل النازية والصهيونية. وقد ظهر عدد لا حصر له من المصطلحات يُشير بعضها إلى الثمرات الإيجابية لعملية التحديث أو الترشيد أو العلمنة، من بينها: التقدم ـ الحراك ـ زيادة الإنتاج ـ هزيمة الطبيعة ـ معرفة قوانين الواقع والتحكم فيه. كما ظهرت أيضاً مجموعة من المصطلحات المحايدة (على الأقل من وجهة نظر أصحابها) من بينها: التلاقى ـ المجتمع التكنولوجى ـ المجتمع ما بعد الصناعى ـ زمانية كل الظواهر ونسبيتها. وفى الوقت نفسه، ظهرت مصطلحات عديدة تشير إلى بعض نتائجها السلبية غير المقصودة أو إلى ظواهر سلبية مرتبطة بها أو ناجمة عنها، من بينها: أزمة الحضارة الحديثة ـ أزمة الإنسان فى العصر الحديث ـ ثمن التقدم ـ النتائج السلبية لعملية التحديث ـ التلوث البيئى ـ هيمنة النماذج المادية والكمية والآلية ـ الاغتراب ـ أزمة المعنى ـ ضمور الحس الخلقى ـ هيمنة القيم النفعية، إلى آخر هذه المصطلحات.

ورغم دقة هذه المصطلحات، كلٌّ فى حد ذاته، فقد ظلت متباعدة. وقد صُنِّفت أحياناً إلى مجموعات أكبر، ولكن ظل هناك غياب ملحوظ للنموذج التفسيرى الكلى الذى يُبيِّن الوحدة الكامنة وراء التعدد.

٥ ـ إشكالية اختلاط الحقل الدلالى لمصطلح «علمانية» والمفاهيم الكامنة وراءه:

من أهم الإشكاليات التى تواجه دارسى الظواهر العلمانية أن مصطلح «علمانية» (سواء فى المعجم الغربى أو العربى) مختلط الدلالة، فكل معجم يأتى بعده تعريفات متضاربة. فإذا انتقلنا إلى تعريف المفهوم الكامن فإن الأمر يزداد اختلاطاً. وسنتناول

فيما يلى التعريف المعجمى لكلمة «علمانية» فى العالم الغربى والعربى ثم تعريف المفهوم.

وأول من نحت المصطلح بمعناه الحديث وحوَّله إلى أحد أهم المصطلحات فى الخطاب السياسى والاجتماعى والفلسفى الغربى هو «چون هوليوك ١٨١٧ ـ ١٩٠٦» (John Holyooke). ولم يكن جون هوليوك، لسوء الحظ، يتسم بكثير من العمق الفلسفى أو التحليلى، ولذا ساهم تعريفه فى تعميق مشكلة العلمانيتين واختلاط الحقل الدلالى. وقد حاول أن يأتى بتعريف تَصوَّر أنه محايد تماماً (ليست له علاقة بمصطلحات مثل «ملحد» أو «لاأدرى»)، فعرَّف العلمانية بأنها «الإيمان بإمكانية إصلاح حال الإنسان من خلال الطرق المادية دون التصدى لقضية الإيمان سواء بالقبول أو الرفض».

والحديث عن «إصلاح حال الإنسان» يفترض وجود نموذج متكامل ورؤية شاملة ومنظومة معرفية قيمية. فهل العلمانية إذن هى هذه الرؤية الشاملة؟ إن كان الأمر كذلك، فإن هوليوك لم يعطنا ملامح هذا النموذج وهذه المنظومة، فهو لا يتصدى البتة لقضية القيمة (هل هى قيم مادية؟) أو قضية المعرفة (هل مصدرها الحواس وحسب؟). وهو يتحدث عن الإنسان دون تعريف للسمات الأساسية لما يشكل جوهر الإنسان الذى ستتم العملية الإصلاحية عليه وباسمه (هل هو إنسان طبيعى؟). وهناك الحديث عن الإصلاح «من خلال الطرق المادية»، فهل يعطينا هذا مفتاحاً لطبيعة النموذج الذى سيتم تبنيه؟ أليست هذه هى الحداثة المنفصلة عن القيمة والعلمانية الشاملة؟ وألا يعنى هذا الموقف الرفض الكامل للإيمان، وليس عدم التصدى له وحسب، كما يدَّعى؟ فالمصطلح يحتوى على ميتافيزيقا خفية وعلى منظومة قيمية انسلخت عن الإيمان الدينى والقيم الأخلاقية تبنت الطرق المادية، فكأنه تبنى النموذج الشامل للعلمانية دون أن يدرك هو نفسه ذلك، وتصور أنه سيترك الإيمان الدينى وشأنه.

وقد تم تبسيط تعريف هوليوك للعلمانية فأصبح المصطلح يعنى «فصل الدين عن الدولة»، أى فصل العقائد الدينية عن رقعة الحياة العامة، وهو تعريف أكثر جزئية من تعريف هوليوك وأشد شمولاً من تعريف الكلمة عند توقيع صلح وستفاليا. ومرجعية هوليوك التاريخية هى أوروبا فى القرن التاسع عشر، وتعريفه للعلمانية ينبع من هذه

المرجعية. ومن المعروف أن التاريخ لم يتوقف قط فى العالم الغربى، فحدثت تطورات اقتصادية وسياسية واجتماعية أدت إلى تحولات هائلة فى رقعة الحياة العامة والخاصة وكافة العلاقات الإنسانية. وأخذت هذه التحولات فى التصاعُد فى بداية القرن العشرين وتصاعدت حدتها فى منتصف ذلك القرن. فالمؤسسة الحاكمة فى الغرب لم تَعُد الدولة الصغيرة الضعيفة التى تنافسها العديد من المؤسسات الأهلية الأخرى، بل أصبحت دولة ذات أذرع طويلة وتتبعها مؤسسات أمنية عديدة. وظهر قطاع الإعلام واللذة فى المجتمع، وهما قطاعان ضخمان رهيبان يصلان إلى الرجال والنساء والأطفال فى كل مكان وزمان. وكل هذه المؤسسات الحكومية وغير الحكومية تتدخل فى أخص خصوصيات حياة الإنسان وضمن ذلك حياته الجنسية وعلاقة الآباء بأطفالهم وتصوغ صورة الإنسان لنفسه. فى هذا الإطار الجديد، بأى معنى من المعانى يمكن الحديث عن العلمانية باعتبارها فصل الدين عن الدولة، أى دولة نتحدث عنها؟ وما دور قطاع اللذة؟ هل لا يزال الحديث عن علمانية جزئية، أم عن شىء مغاير تماماً أكثر جذرية وشمولاً يمكن أن نطلق عليه «العلمانية الشاملة»؟

ويورد قاموس **أكسفورد** تعريفات متضاربة لمصطلح «علمانية»، فقد عَرّف العلمانى بأنه «ينتمى إلى هذا العالم الآنى والمرئى تمييزاً له عن العالم الأزلى والروحى، الآتى وغير المرئى». ولكن حين انتقل المعجم من كلمة «سكيولار»، أى «علمانى»، إلى كلمة «سكيولاريزم secularism»، أى «العلمانية» فقد عرَّفها تعريفاً شاملاً، باعتبارها «العقيدة التى تذهب إلى أن الأخلاق لابد أن تكون لصالح البشر فى هذه الحياة [الدنيا] واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الأخرى [الآخرة]».

ويُستخدَم مصطلح «علمانى» أحياناً بمعنى «ملحد». ففى كتابات بيتر جاى Peter Gay، أحد أهم مؤرخى حركة الاستنارة فى الغرب، نجد هذا الترادف. وقد كتب كتاباً بعنوان يهودى بلا إله: **فرويد والإلحاد وتأسيس التحليل النفسى** A Godless Jew: Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis حيث نجد هذا الترادف واضحاً. فالتحليل النفسى يوصف بأنه «علم علمانى، لا علاقة له بالدين بل معاد له يهدف إلى تحطيمه» وهكذا. ويستخدم رورتى ـ كما أسلفنا ـ كلمة «علمانى» بمعنى

«محصور بنطاق الزمان والمكان» ثم يبيِّن التضمينات الفلسفية للمصطلح، بأنه نزع القداسة عن كل شيء.

ومن أهم المعاجم المتخصصة التي حاولت أن تتوجه لمشكلة مفهوم «العلمانية والعلمنة» **معجم علم الاجتماع المعاصر** Dictionary of Modern Sociology لمؤلفه توماس فورد هولت Thomas Ford Hoult. وقد بيَّن المعجم أن كلمة «علماني» لها عدة معان من بينها «الدنيوي؛ غير الروحي؛ وغير الديني»، و"ينتمي إلى ما هو عقلاني أو نفعي بشكل خالص أو أساسي»، ويبين المعجم أن الكلمة تُستخدَم أحياناً للإشارة «إلى تَراجُع وانحسار الإيمان بالعقائد الدينية التقليدية في مرحلة معيَّنة».

ثم انتقل المعجم إلى مدخل «العلمنة» فبيَّن أن ثمة عدة استخدامات أساسية في العلوم الاجتماعية (نقلها المعجم عن مقال للاري شاينر Larry Shiner بعنوان «مفهوم العلمنة في البحوث التجريبية») من بينها:

أ- انحسار الدين وتَراجُعه («الرموز والعقائد والمؤسسات الدينية المهيمنة تفقد مكانتها ونفوذها»).

ب- التركيز على الحياة المادية في الوقت الراهن بدلاً من التطلع إلى مستقبل روحي («إن ذروة عملية العلمنة هي مجتمع مُستوعَب تماماً في مهام الحاضر العملية»).

ج- الفصل بين المجتمع والدين («إن ذروة هذا النوع من العلمنة هو ظهور عقيدة دينية ذات طابع داخلي جواني محض، لا تؤثر لا في المؤسسات ولا في الأفعال الجماعية»).

د- اختفاء فكرة المقدَّس («يفقد العالم تدريجياً طبيعته المقدَّسة عندما يصبح الإنسان والطبيعة خاضعين للتفسيرات السببية العقلانية وللتوظيف»).

وهناك عشرات المحاولات الأخرى لتعريف مفهوم العلمانية في المعجم الحضاري الغربي. فالبعض عرَّفها بأنها «نزع القداسة عن كل شيء»، والبعض ربطها بعمليات الترشيد المادية، وربطها فريق آخر بالتفكيك، وهكذا.

وتتأرجح التعريفات العربية لمفهوم العلمانية بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ولا يختلف المعجم العربى فى ذلك كثيرا عن المعجم الغربى، فالدكتور محمد عابد الجابرى يعتبر أن مفهوم العلمانية غريب عن الإسلام لأنه يرى أن «الإسلام ليس كنيسة كى نفصله عن الدولة»، وعلى هذا فالعلمانية ليست قضية من قضايا الفكر العربى. ولذا أكد الجابرى على ضرورة استبعاد مصطلح «العلمانية» من قاموس الفكر العربى لأنه لا يُعبِّر عن «الحاجات العربية الموضوعية» ويرى تعويضه بشعارى الديموقراطية والعقلانية، لأنهما يُعبِّران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربى.

ويذهب الدكتور وحيد عبد المجيد إلى أن العلمانية (فى الغرب) ليست أيديولوجية أو نظامًا فكريًا، وإنما مجرد موقف جزئى يتعلق بالمجالات غير المرتبطة بالشئون الدينية. ويُميِّز الدكتور وحيد عبد المجيد بين «اللادينية» و«العلمانية»، فهو يرى أن الصراع بين الملوك والسلطة البابوية وظهور العلم التجريبى المنفصل عن الدين وسيادة مفهوم سلطان العقل هو الذى أدَّى إلى ظهور العلمانية اللادينية. ولكن بعد الثورة الفرنسية نحت العلمانية الغربية منحى وسطياً يختلف بوضوح عن الاتجاه اللادينى ويدافع عن التسامح الدينى. ولا تقوم العلمانية بهذا المعنى المعاصر على الفصل بين الدين والدولة كما هو شائع لدينا، وإنما على الفصل بين الكنيسة (أو الدين عموماً) ونظام الحكم. وهى لا تقيد دور الدين فى المجتمع، لأنه مجتمع حر أساسه المؤسسات الخاصة، وتتمتع فيه الكنائس والمؤسسات الدينية بإمكانات واسعة. ولذلك ظلت المسيحية نشيطة فى كل الدول العلمانية، وتمارس أنشطتها الداخلية والخارجية بلا قيود ولا يتعارض ذلك مع حرية العقل.

وتقف التعريفات السابقة للعلمانية، التى تسمح بقدر من الثنائية وباستقلال الظاهرة الإنسانية عن عالم الطبيعة/ المادة والصيرورة المادية، على طرف النقيض من التعريفات المادية المصمتة الشاملة الواحدية. فالدكتور مراد وهبة يجعل من العلمانية ظاهرة واحدية نسبية، فهى «تحديد» للوجود الإنسانى بالزمان والتاريخ» (أى بالنسبى «دون مُجاوَزة لهذا العالم»)! ولذا يَخْلُص الدكتور مراد وهبة إلى أن العلمانية هى التفكير فى «النسبى بما هو نسبى وليس بما هو مطلق»، وهى نسبية مطلقة لأنها تحدد الوجود الإنسانى والطبيعى، أى كل شىء.

ويتبنى د. عزيز العظمة تعريفاً شاملاً يُمثِّل موقفه الفلسفى، فيُعرِّف ما يسميه «وجه العلمانية المعرفى» بأنه «نفى الأسباب الخارقة عن الظواهر الطبيعية والتاريخية»، وهو ما يعنى الاكتفاء بالأسباب المحسوسة المادية وقوانين الحركة. كل هذا يعنى الإيمان ب «دنيوية هذا الواقع، وحركيته وتحولاته»، أى ماديته الكاملة (مرجعيته المادية الواحدية)، ولذا فهو لا يتوجه للقضايا الفلسفية التى تقع خارج نطاق هذه الحدود المادية الواضحة، فيُنكر من ثم وجود الماهيات والمطلقات والكليات والغائيات (باعتبارها أشكالاً من الميتافيزيقا، «ظلال الإله» حسب تعبير نيتشه). ثم يُعانق العظمة حالة السيولة بحماس بالغ. ويُعرِّف العلمانية بأنها تؤكد «أولوية اللانهائية»، أى اعتبار حركة المجتمع حركة مستمرة لا نهايات ولا غائيات لها، «حركة منفتحة أبداً على التحول». ولذا فهو لا يرفض الرؤى الميتافيزيقية وحسب، وإنما يرفض أيضاً «الرؤى الماهوية» أى الرؤى الكلية، وهو بذلك يقفز قفزة واسعة إلى عالم ما بعد الحداثة. ثم يتحدث العظمة عما يسميه «وجه العلمانية الأخلاقى»، فجوهر المنظومة الأخلاقية العلمانية فى تصوره هو ربطها الأخلاق لا بالثوابت وإنما «بالتاريخ والزمن» (المعطى الزمنى المادى المباشر ـ الأمر الواقع ـ الظروف الموضوعية).

ثمة تأرجح شديد بين تعريف العلمانية كظاهرة جزئية ضمن ظواهر أخرى مصاحبة لها، وتعريف العلمانية باعتبارها رؤية شاملة للعالم (بالألمانية: فلتنشوونج Weltanschauung.) بل الأسوأ من هذا أن تاريخ العلمانية أصبح جزءاً من تاريخ الأفكار، فتجمد المصطلح وانفصل عن مضامينه التاريخية والحضارية، وأصبحت العلمانية، فى كثير من الدراسات، برنامجاً إصلاحياً أو برنامجاً تآمرياً وتم تجاهل عمليات العلمنة البنيوية الكامنة المسئولة الأساسية عن تحوُّل المجتمع.

٦ ـ بعض المصطلحات ذات الحقل الدلالى المشترك أو المتداخل مع مصطلح العلمانية:

بعد أن رصدنا فشل علم الاجتماع الغربى فى تطوير نموذج شامل ومركب للعلمانية، وبعد أن بيَّنا أن مصطلح «علمانى» شائع لأقصى درجة، وخلافى لأقصى درجة، فإننا سنحاول أن نقوم بتطوير نموذج تحليلى جديد وسنؤسس عليه تعريفاً لما نسميه «العلمانية الشاملة». وقد لجأنا لاستراتيجية أساسية وهى ما نسميه «التعريف من

خلال دراسة مجموعة من المصطلحات المتقاربة ذات الحقل الدلالى المشترك أو المتداخل»، ثم طرحنا بعد ذلك تعريفنا للعلمانية الشاملة. وفيما يلى بعض هذه المصطلحات:

أ ـ التطبيع:

«التطبيع» ترجمة للكلمة الإنجليزية «ناتشورالايز naturalize» بمعنى رد الظواهر إلى الطبيعة/ المادة أو إلى القانون الطبيعى، باعتباره مرجعية نهائية كامنة وقانوناً عاماً يسرى على كلٍّ من الطبيعة المادية والطبيعة الإنسانية، لا يُفرِّق بين أحدهما والآخر. والتطبيع يفترض أن ثمة وحدة كاملة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، وأن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، رغباته طبيعية (أى مادية) ومعرفته تتلخص فى اكتشاف قوانين الحركة أو الطبيعة/ المادة (وهى القوانين التى تؤكد وحدة الطبيعى/ المادى بالإنسانى وتساويهما). إن ما يحكم الإنسان والطبيعة هو القانون الطبيعى، والإنسان إنسان طبيعى، ومن ثم ليست له مكانة أو منزلة خاصة فى النظام الطبيعى، إذ أن الطبيعة/ المادة لا تعرف هدفاً أو غاية. والنزعة الطبيعية (بالإنجليزية: ناتشوراليزم naturalism) هى القول بأن الإنسان إن هو إلا كائن طبيعى تحركه غرائزه الطبيعية، وسائر مكوناته الحضارية والإنسانية التى تفصله عن عالم الحيوان والطبيعة ما هى إلا قشور سطحية لا علاقة لها بالجوهر الإنسانى. ولذا نجد أن المدرسة الطبيعية فى الأدب تركز على وصف الواقع الاجتماعى كما هو، وتُظهر أن هذا الواقع يشبه الواقع الحيوانى الطبيعى فى كثير من النواحى. وقد ارتبطت الطبيعية بالداروينية الاجتماعية، وهى كلها اتجاهات فكرية تعبِّر عن هيمنة نموذج الواحدية الموضوعية المادية.

ب ـ كل الأمور نسبية:

«كل الأمور نسبية» ترجمة للعبارة الإنجليزية «أول ثنجز آر ريلاتيف all things are relative»، وهى عبارة أساسية فى الخطاب العلمانى سواء فى الشرق أو فى الغرب، لا يدرك كثيرون تضميناتها المعرفية والأخلاقية. وهى تعنى عدم وجود مطلقات ثابتة أو متجاوزة للعالم الطبيعى المادى (فهى الحياة الدنيا ليس إلا) ومن ثم لا يمكن الوصول إلى أى يقين معرفى، فالحقيقة نسبية. ومع غياب الحقيقة لا يمكن أن يكون هناك حق ولا يمكن التوصل إلى أية قيم أخلاقية فكل القيم الأخلاقية نسبية، وهذا يعنى فى واقع

الأمر غياب المعيارية واختفاء أية إنسانية مشتركة ومن ثم سقوط مفهوم الإنسانية نفسه، إذ كيف يمكن أن يكون هناك مفهوم للإنسان دون أية معيارية معرفية أو أخلاقية؟ وكل هذا يعنى نزع القداسة عن العالم بأسره وتَساوى الإنسان بكل الكائنات ومن ثم لا تكون له أية مكانة خاصة فى الكون، أى أن الإنسان يصبح شيئاً ضمن الأشياء، تسرى عليه القوانين الطبيعية/ المادية، وتهيمن عليه الواحدية المادية.

ج ــ التسلع:

«التَسلُّع» ترجمة للكلمة الإنجليزية «كوموديفيكيشن commodification». و«التَسلُّع» مصطلح يشير إلى أن السلعة وعملية تَبادُل السلع هى النموذج الكامن فى رؤية الإنسان للكون ولذاته ولعلاقاته مع الآخر والمجتمع. وإذا كانت السلعة هى مركز السوق والمحور الذى يدور حوله، فإن التَسلُّع يعنى تَحوُّل العالم إلى حالة السوق، أى سيادة منطق الأشياء، ومنطق البيع والشراء. ولأن السلعة شىء، فإن التَسلُّع قد يعنى أيضاً التَشيُّؤ والتوثن.

د ــ التشيؤ:

«التَشيُّؤ» ترجمة للكلمة الإنجليزية «ريفيكيشن reification»، ويعنى تَحوُّل العلاقات بين البشر إلى ما يشبه العلاقات بين الأشياء (علاقات آلية غير شخصية) ومعاملة الناس باعتبارهم موضوعا للتبادل (تحويل البشر إلى وسيلة باعتبارهم أشياء، أى حوسلتهم). وحينما يتشيأ الإنسان، فإنه سينظر إلى مجتمعه وتاريخه (نتاج جهده وعمله وإبداعه) باعتبارهما قوى غريبة عنه، تشبه قوى الطبيعة (المادية) تُفرَض على الإنسان فرضاً من الخارج. وتصبح العلاقات الإنسانية أشياء تتجاوز التحكم الإنسانى، فيصبح الإنسان مفعولاً به لا فاعلاً، يحدث ما يحدث له دون أية فاعلية من جانبه، فهو لا يملك من أمره شيئاً. وقمة التَشيُّؤ هى تطبيق مبادئ الترشيد الأداتى والحسابات الدقيقة على مجالات الحياة كافة.

ويمكن القول ببساطة شديدة بأن التَشيُّؤ هو أن يَتحوَّل الإنسان إلى شىء تتمركز أحلامه حول الأشياء فلا يتجاوز السطح المادى وعالم الأشياء. والإنسان المُتشيِّئ إنسان ذو بُعد واحد قادر على التعامل مع الأشياء بكفاءة غير عادية من خلال نماذج اختزالية

بسيطة، ولكنه يفشل فى التعامل مع البشر بسبب تركيبيتهم. والإنسان المُتشيِّئ إنسان قادر على الإذعان للمجردات المطلقة وأن يتوحد بها ويتصرف على هديها. وهذا وصف جيد للإنسان الطبيعى الرشيد، الذى يعيش حسب قوانين الطبيعة/ المادة والمطلقات العلمانية الأخرى التى تُعدُّ تنويعاً على الطبيعة/ المادة.

هـ ــ التوثن

«التَوثُّن» ترجمة للكلمة الإنجليزية «فيتيشيزم fetishism». و«الوثن» هو الشىء المادى، سواء أكان طبيعياً أم مادياً، الذى يتصور الإنسان أنه يُجسِّد روحاً وأنه ذو أثر سحرى وقوة غامضة من شأنها أن تؤثر فى مقدرات الناس بالنفع والضرر. ولذا، فهو يصبح محور ممارسات دينية. والتَوثُّن (حسب الأدبيات الماركسية الإنسانية) هو أن يُنظَر للسلعة (الشىء) لا باعتبارها نتاج جهد اجتماعى إنسانى وإنما باعتبارها شيئاً مستقلاً عن الإنسان. وتتحكم السلع (الأشياء) فى المُنتج (الإنسان) بدلاً من تحكُّم المنتج فى السلع. وفى المجتمعات الاستهلاكية، تصبح السلع ذات قيمة محورية فى حياة الإنسان تتجاوز قيمتها الاقتصادية وغرضها الاستعمالى، فكأن السلعة أصبحت لها قيمة كامنة فيها، لها حياتها الخاصة ومسارها الخاص، متجاوزة الإنسان واحتياجاته، وهذا مثل جيد على المرجعية المادية الكامنة (فى السلعة) والتى تَجُبُّ المرجعيات المتجاوزة كافة، وضمنها المرجعية الإنسانية. لكل هذا، تصبح السلعة مثل الوثن، مركز الكون الكامن فى المادة، الذى يعبده الإنسان والهدف الأوحد من الوجود، فينحرف الإنسان عن جوهره الإنسانى (فى النظم الإنسانية) وعن ذاته الربانية المركبة التى لا يمكن أن تُردَّ إلى عالم الطبيعة/ المادة والأشياء (فى النظم التوحيدية).

و ــ نزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة):

«نَزْع القداسة عن العالم» ترجمة للكلمة الإنجليزية «دى سانكتيفاى desanctify» أو «دى ساكرالايز desacralize» التى تعنى نزع القداسة عن الظواهر كافة (الإنسان والطبيعة) بحيث تصبح لا حرمة لها، ويُنظَر لها نظرة طبيعية/ مادية صرفة لا علاقة لها بما وراء المادة والطبيعة. ونزع القداسة عن العالم هو نتيجة حتمية للإيمان بفعالية القانون الطبيعى فى مجالات الحياة كافة (الطبيعية والإنسانية، العامة والخاصة). وإذا ما تم ذلك، فإن العالم (الإنسان والطبيعة) يمكن أن يصبح مادة استعمالية يمكن

توظيفها والتحكم فيها وترشيدها وتسويتها وحوسلتها، وهو أمر يستحيل إنجازه إن كانت هناك قداسة فى المادة وإن كانت هناك حرمات تضع حدوداً على سلوك الإنسان وعلى حريته. ونزع القداسة يعنى فرض الواحدية المادية على الكون بحيث يسرى قانون واحد على كل الأشياء. ونزع القداسة يؤدى إلى ظهور نزعة إمبريالية لدى الإنسان، فهو ينظر إلى العالم باعتباره مادة نافعة له يمكنه توظيفها لحسابه ويصبح الهدف من المعرفة هو زيادة التحكم. وحيث لا توجد قداسة أو حرمات أو مرجعيات أخلاقية، فلا حدود لعملية الغزو.

ز ـ إزاحة الإنسان عن المركز:

«إزاحة الإنسان عن المركز» ترجمة للعبارة الإنجليزية «دى سنترينج مان decentering man» وهى عبارة تتواتر فى الخطاب ما بعد الحداثى والتى تعنى أن الإنسان قد وضع نفسه فى مركز الكون وفرض نفسه كمرجعية نهائية عليه، دون وجه حق، ولذا تجب إزاحته عن المركز تماماً، بحيث يصبح مركز الكون إما الطبيعة/ المادة وأية تنويعات عليها.

ح ـ إسقاط السمات الشخصية:

«إسقاط السمات الشخصية» ترجمة للكلمة الإنجليزية «دى بيرسونالايزيشن depersonalization» (وهى تشير إلى سمة فى الحضارة الحديثة، وهى حضارة جماهيرية تتسم بالاتجاه نحو التنميط الذى ينتقل من عالم الأشياء إلى عالم الإنسان). والإنسان فى المجتمع الحديث إنسان عملى مرن يحاول أن يتكيف مع واقعه. ولكن عملية التكيف هذه تعنى فى واقع الأمر تنميطه وفقدانه ما يُميِّزه كفرد متفرِّد حتى يصبح جزءاً من الحركة الجماهيرية، كتلة غير متميزة المعالم ليس له أية أبعاد جوانية، فهو سطح كامل لا شخصية له ولكنه قادر على أن يلعب أدواراً مختلفة بكفاءة عالية. على أن ما يساعد على إسقاط السمات الشخصية هو هيمنة النماذج البيروقراطية والكمية فى المجتمعات الحديثة

ط ـ الاغتراب:

«الاغتراب» (ويُشار إليه أيضاً بتعبير «الاستلاب») ترجمة للكلمة الإنجليزية

«إلينيشن alienation» التى تعنى ببساطة «حالة انفصال» أو «غربة» أو «استلاب» والإحساس بأن الإنسان ليس فى بيته وموطنه أو مكانه (ومن هنا نقول «الغريب أو المسافر يشعر بالغربة»). وتعنى الكلمة فى الطب «الاضطراب العقلى الذى يجعل الإنسان غريباً عن ذاته ومجتمعه ونظرائه». أما فى الفلسفة فإن الكلمة تشير إلى «غربة الإنسان عن جوهره وتنزُّله عن المقام الذى ينبغى أن يكون فيه».

٧ ـ تجريد النموذج الكامن وراء المصطلحات السابقة:

تنطلق كل المصطلحات السابقة من وصف لحالة إنسانية جوهرية (فى تصورنا مثالية ومتجاوزة لصيرورة المادة) تتسم بالتكامل والتركيب والكلية والحرية والمقدرة على الاختيار والتجاوز، وهى حالة مستقلة عن الطبيعة/ المادة، مُتميِّزة عنها، متجاوزة لقوانينها (تتحرك فى حيزها الإنسانى)، والعنصر المشترك بين كل هذه المصطلحات أنها ترى أن ثمة انتقالاً من الإنسانى إلى الطبيعى/ المادى، أى من التمركز حول الإنسان إلى التمركز حول الطبيعة/ المادة، أى الانتقال من تأليه الإنسان وخضوع الطبيعة إلى تأليه الطبيعة وإذعان الإنسان لها، فتسود الواحدية المادية إذ أن ثمة قوانين عامة (طبيعية/ مادية) تسرى على الإنسان سريانها على الطبيعة، أى أن الإنسان يتم تفكيكه ورده إلى عالم الطبيعة/ المادة ويتم استيعابه تماماً فيه (أى يتم تطبيعه)، فتختفى المنظومات القيمية والمعرفية الإنسانية المستقلة عن عالم الطبيعة/ المادة والمقصورة على الإنسان. ثم يفقد الإنسان أى تميُّز، ويُزاح عن المركز، وتُنزَع عنه القداسة، ويُجرَد من خصائصه الإنسانية، وتُسقَط عنه السمات الشخصية، ويصبح وسيلة لا غاية، ويتم تحييده والتوحيد بينه وبين بقية الكائنات الطبيعية/ المادية. وتخضع الأشياء كافة (ومنها الإنسان) لمنطق العلوم الطبيعية، والنماذج الكمية الرياضية (منطق الأشياء) ليصبح عقله ذاته عقلاً أداتياً قادراً على التفكيك وغير قادر على التركيب أو الوصول إلى جوهر الطبيعة الإنسانية، فيدخل الإنسان إلى القفص الحديدى، أى إلى عالم الحسابات المادية، حيث تتم برمجة الأشياء كافة والتحكم فيها. كما أن الطبيعة نفسها تُحرر من سحرها وجلالها، ويُنزَع السر عن كل الظواهر، فكل الأمور (فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير) طبيعية/ مادية، وكل الأمور نسبية. ولذا يتحول العالم إلى ساحة صراع الإنسان فيها ذئب لأخيه الإنسان والبقاء فيها للأصلح، عالم يتسم باللامعيارية.

وتشير ملامح النموذج الذى جردناه من المصطلحات المختلفة إلى أن ثمة نمطاً متكرراً ونموذجاً كامناً تم رصده من قبَل كثير من المفكرين والأدباء الغربيين (من المدافعين عن التجربة الغربية فى التحديث دون تحفُّظ، ومن المتحفظين عليها لأنهم أدركوا بعض جوانبها المظلمة التفكيكية)، وإلى أن هذا النموذج هو نفسه (فى واقع الأمر) العلمانية الشاملة رغم أن أحدًا لم يُسمها كذلك. وما فعلناه نحن هو أننا طرحنا التعريفات المعجمية جانباً ودرسنا وصف هؤلاء المفكرين لمعالم النموذج المتحقق فى المجتمعات العلمانية الغربية الحديثة، وكذلك المصطلحات التى استخدموها فى عملية الوصف هذه. ثم قمنا بعملية تفكيك وإعادة تركيب لها لنبرز ونوضح أبعادها المعرفية (الكلية والنهائية)، والنموذج الكامن وراءها، حتى نُبيِّن الوحدة الكامنة وراء التعدد، أى أن تعريفنا للعلمانية الشاملة، وللنموذج التحليلى التفسيرى المركب الشامل الذى نقترحه، موجود بشكل كامن فى الأدبيات الغربية، وفى كثير من الظواهر الصحية والمرضية فى المجتمعات الغربية.

ويمكننا الآن طرح تعريفنا للعلمانية. ولهذا الغرض، يمكن تَخيُّل مُتصل من المدلولات في أقصى أطرافه ما نسميه «العلمانية الجزئية»، وفى الطرف الآخر ما نسميه «العلمانية الشاملة». وتتمازج المدلولات فيما بينها وتختلط وتتشابك وتتشابه وتتصارع:

١ ــ العلمانية الجزئية:

هى رؤية جزئية للواقع (برجماتية-إجرائية) لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والنهائية (المعرفية) ومن ثم لا تتسم بالشمول. وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد، وهو ما يُعبَّر عنه بعبارة «فصل الدين عن الدولة». ومثل هذه الرؤية الجزئية تَلزَم الصمت بشأن المجالات الأخرى من الحياة. كما أنها لا تنكر وجود مطلقات وكليات أخلاقية وإنسانية وربما دينية أو وجود ماورائيات وميتافيزيقا. ولذا لا تتفرع عنها منظومات معرفية أو أخلاقية. كما أنها رؤية محددة للإنسان، إلا أنها تراه إنساناً طبيعياً مادياً فى بعض جوانب من حياته (رقعة الحياة العامة) وحسب، وتَلزَم الصمت فيما يتصل بالجوانب الأخرى من حياته. ويمكن تسمية العلمانية الجزئية «العلمانية الأخلاقية» أو «العلمانية الإنسانية»، وباعتبارى مفكراً إسلامياً إنسانياً لا أرى

أى مشكلة بين الإسلام (والقيم الأخلاقية الإنسانية) من جهة والعلمانية الجزئية من جهة أخرى.

٢ ـ العلمانية الشاملة:

رؤية شاملة للواقع ذات بُعد معرفى (كلىّ ونهائى) تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة. فإما أن تُنكر وجودها تماماً فى أسوأ حال، أو تهمِّشها فى أحسنه، وترى العالم باعتباره مادياً زمانياً كل ما فيه فى حالة حركة ومن ثم فهو نسبى. ويتفرع عن هذه الرؤية منظومات معرفية (الحواس والواقع المادى مصدر المعرفة) وأخلاقية (المعرفة المادية المصدر الوحيد للأخلاق) وتاريخية (التاريخ يتبع مساراً واحداً وإن اتبع مسارات مختلفة فإنه سيؤدى فى نهاية الأمر إلى نفس النقطة النهائية) ورؤية للإنسان (الإنسان ليس سوى مادة، فهو إنسان طبيعى/ مادى) والطبيعة (الطبيعة هى الأخرى مادة فى حالة حركة دائمة). كل هذا يعنى أن كل الأمور فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير تاريخانية زمنية نسبية. وينتج عن هذا ما يلى:

أولاً: نزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة) ويتحول إلى مادة إستعمالية يوظفها القوي لحسابه.

ثانيًا: النسبية المطلقة تجعل كل الأمور نسبية.

ولكن الصراع والاختلاف من سمات الوجود الإنسانى، مما يطرح مشكلة كيف يحسم الصراع إذًا؟ هنا تظهر القوة كآلية وحيدة لحسم الصراع، فتظهر ما أسميه الحداثة المنفصلة عن القيمة أو الحداثة الداروينية، وجوهرها أن الأقوى وحده قادر على البقاء من خلال توظيف العالم كمادة استعمالية لا قداسة لها لحسابه. من هذا المنظور يمكن النظر للإمبريالية الغربية باعتبارها ظاهرة علمانية شامله، إذ قام الإنسان الغربى بتهميش الإله وأصبح مرجعية ذاته وأدرك العالم باعتباره ماده استعمالية يوظفها لحسابه. ويمكن تسمية العلمانية الشاملة «العلمانية الطبيعية/ المادية» أو «العلمانية العدمية». والعلمانية الشاملة رؤية للكون تتغلغل فى كل مجالات الحياة ابتداء من رؤية الإنسان لنفسه وانتهاءً بموقفه من جسده وملابسه، فهى ليست فصل الدين عن الدولة

وإنما فصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية وكل الثوابت المعرفية والأخلاقية عن مجمل حياة الإنسان فى جانبيها العام والخاص. ولذا أذهب إلى أن ثمة تماهى أو ربما ترادف بين العلمانية الشاملة (المادية ـ الطبيعية) والحداثة المنفصلة عن القيمة والإمبريالية.

***

متتالية العلمانية والتحرر من الثبات والقيمة

أشرنا فى الفصل السابق إلى أن العلمانية الشاملة أو الحداثة المنفصلة عن القيمة ليست فكرة ثابتة وإنما متتالية مكونة من عدة حلقات تتحقق داخل الزمان والمكان، إلى أن يتحقق النموذج فى كل أو معظم ملامحه. ويمكن تصور حلقات المتتالية النماذجية للعلمانية كما يلى:

١ ـ يحل مركز الكون فى العالم ويصبح كامنا (حالا) فيه، غير مفارق له. وتصبح مرجعية الكون مرجعية كامنة (فيه)، وتختفى المرجعية المتجاوزة، التى تفترض أن هناك عالما وراء هذا العالم المادى، عالم الحواس الخمس.

(أ) يسمى مركز الكون الحال فيه، غير المفارق له، «الإله» أو «روح العالم». وبذا تسود فكرة وحدة الوجود، حيث يتوحد الإله مع الكون فى جوهر واحد. وحيث إن هذا المركز والجوهر الواحد يسمى «الإله»، فإن وحدة الوجود فى هذه الحالة تكون وحدة وجود روحية.

(ب) ولكنها وحدة وجود روحية اسما وحسب، لأن مركز الكون، الحال فيه، يمكن أن يسمى «الطبيعة/ المادة»، أو «القوانين الطبيعية» أو غيرها من التسميات المشابهة، وبذا تتحول وحدة الوجود الروحية (اسما) إلى وحدة الوجود المادية (فعلا).

٢ ـ يلاحظ أن المبدأ الواحد ومركز الكون يحل فى بداية الأمر فى كل من الإنسان والطبيعة بدرجة متساوية. وتنتج عن هذا الحل المزدوج ثنائية صلبة، ثنائية الإنسان فى مقابل الطبيعة/ المادة:

(أ) الإنسان مركز الحلول، ويواجه الكون كله دون وسائط، فيتمركز حول نفسه، ويضع نفسه فى مركز الكون، ويعلن أنه سيده، أى أنه يصبح مرجعية ذاته، مكتفيا

بذاته، لا يشير إلا إليها. وفى بداية الأمر تكون الإنسانية جمعاء هى المركز. فتظهر النزعة الإنسانية (الهيومانية) ويحاول الإنسان تأكيد جوهره الإنسانى المستقل عن الطبيعة، وأن يتجاوز الطبيعة/ المادة بقوة إرادته، وأن يفرض ذاته الإنسانية باسم الإنسانية جمعاء، وتكون هذه الإنسانية مصدر تماسك العالم. ومن ثم، يتم إدراك العالم من خلال هذه المقولة، وافتراض أن الإنسان يسبق الطبيعة، وينظر الإنسان إلى الطبيعة باعتبارها مادة استعمالية، ويبدأ فى إعادة صياغتها فى الإطار المادى ليسخرها لصالحه.

(ب) ولكن فى غياب أية معايير متجاوزة للإنسان، فإن المركز أو موضع الحلول يصبح أمة ما أو عرقا ما، فتظهر الإمبريالية والعنصرية والصهيونية. وقد يكون موضع الحلول قائدا أو زعيما، فتظهر النازية والفاشية. وقد يكون فردا عاديا، فتظهر نزعة نفعية شخصية مادية حادة وتوجه لا يقل حدة نحو اللذة، ويؤكد الإنسان نفسه فى مواجهة الطبيعة والآخرين. ويلاحظ أن كل هذه النزعات رغم تنوعها هى نزعات «إنسانية»، بمعنى أنها تفترض أن مركز الكون هو البشر أو من البشر. وهى أيضا نزعات واحدية، فهى ترد الكون بأسره إلى عنصر واحد (واحدية إنسانية أو فردية). وهى كذلك نزعات إمبريالية تحاول أن توظف الطبيعة، وتوظف الآخر.

٣- بعد المراحل السابقة التى تتميز بالتمركز حول الذات الإنسانية (إما بطريقة إنسانية هيومانية، أو بطريقة عنصرية إمبريالية) يكتشف الإنسان أن الطبيعة/ المادة هى المركز، فهى مرجعية ذاتها، مكتفية بذاتها، لا تشير إلا إلى نفسها، لا تكترث بالإنسان، بأفراحه وأتراحه، وأحلامه وأوهامه، وترد كل شىء إلى عنصر مادى واحد أو عدة عناصر مادية. وتكون هى مصدر التماسك فى الكون، ويتم إدراك الكون من خلالها، ويسود الافتراض بأن الطبيعى يسبق الإنسانى.

(أ) يتحقق الإنسان من أن ذاته طبيعية/ مادية، وأن قوانين العقل (الذى يميزه عن بقية الكائنات) هى نفسها قوانين الطبيعة/ المادة (فسقف كل شىء هو السقف المادى)، وأنه باستبعاد الماوراء، وما هو غير زمنى، تصبح الطبيعة/ المادة وقوانينها هى المصدر الوحيد لمعاييره ومنظوماته المعرفية والأخلاقية والجمالية، وأن النزوع الإنسانى (الهيومانى) ما هو إلا وهم إنسانى.

(ب) ولذا، فإن تمركز الإنسان حول ذاته الطبيعية يؤدى إلى التمركز حول قوانين الطبيعة/ المادة العامة التى لا تفرق بين الإنسان والشيء، وبين الحيز الإنسانى والحيز الطبيعى/ المادى، فتزول ثنائية الإنسان والطبيعة وتسود الواحدية الطبيعية/ المادية، (ومع هذا تستمر بعض «جيوب» الواحدية الإنسانية).

٤ ـ تتم عملية رد الإنسان إلى الطبيعة/ المادة (أى تفكيكه) على عدة مراحل:

(أ) تُقسم حياة الإنسان إلى مجالات مختلفة، فيصبح كل مجال موضعا للحلول، يتحرك حسب قوانينه (الكامنة أو الحالة فيه).

(ب) يصبح لكل مجال آلياته وأهدافه وأغراضه ومعاييره المستقلة عن الإنسان وعن المجتمع الإنسانى، أى أنه يصبح مرجعية ذاته، مكتفيا بذاته.

(ج) يستمد كل مجال معياريته من ذاته ويتم الحكم عليه من منظور مدى كفاءته فى تحقيق أغراضه، ويكتسب كل نشاط شرعيته من مدى نجاحه فى تحقيق أهدافه (الزمنية والمحسوسة) فتصبح المعايير فى المجال الاقتصادى اقتصادية (الربح ـ التنمية)، وفى المجال السياسى سياسية (مصلحة الدولة العليا)، وفى المجال الجمالى جمالية (التناسق)، وفى المجال الجنسى جنسية (الأداء الكفء) وهكذا.

(د) هذا يعنى أن كل مجال، الواحد بعد الآخر، ينفصل عن أية معيارية أو غائية خارجة عنه (سواء أكانت دينية أم أخلاقية أم إنسانية) ويتحرر منها فيفلت من قبضة الإنسان، فتتفتت مجالات الحياة الإنسانية وتتحول إلى مجالات غير متجانسة غير مترابطة.

(هـ) وحينما تواجه الذات الإنسانية العالم تجده منفصلا عنها، غريبا عليها، مفتتا، متشظيا، مجرد مادة نسبية محايدة خاضعة لحركة المادة وحسب.

(و) تنتقل هذه العملية من مجالات الحياة العامة (الدولة ـ السياسة) إلى حياة الإنسان الخاصة (الأسرة ـ أوقات الفراغ)، ومن خارجه (السوق ـ المصنع) إلى داخل ذاته أيضا (أحلامه ـ مثالياته).

(ز) تتصاعد هذه العملية إلى أن يصبح المجتمع بأسره مجالات غير متجانسة، غير مترابطة متناثرة لا يربطها رابط. ومن ثم يتزايد تحدد النشاطات والوظائف، وعدم تشابكها مع أية نشاطات أو وظائف أخرى.

٥ ـ تُعاد صياغة صورة الإنسان على النحو التالى :

(أ) يتم النظر إليه منعزلا عن كليته الإنسانية ، وعن مضمونه الاجتماعى المركب ، فهو إنسان اقتصادى خاضع للحركيات الاقتصادية ، أو إنسان جسمانى خاضع لقوانين الغريزة ، لا يسأل أية أسئلة كلية نهائية ، وإن جال فى صدره شىء منها فإنه يجيب عنها إجابات مادية .

(ب) هذا يعنى أن الإنسان يصبح ظاهرة واحدية غير مركبة (الإنسان ذو البعد الواحد) ، خاضع لكيانات مجردة أكبر منه يذوب فيها ، ويُرد إليها ، ولا تُرد هى إليه .

(ج) هذا يعنى فى واقع الأمر تبسيط ظاهرة الإنسان ، إذ يصبح مجرد عناصر موضوعية (قابلة للدراسة) غير شخصية ، متماثلة إلى حد كبير ، فيسهل التعامل معها (معالجتها) ودراستها والتحكم فيها وإخضاعها لنماذج تحليلية بسيطة (عادة كمية) وقواعد إجرائية ذات طابع مادى كمى عام (وهذا هو الترشيد المادى للحياة) .

(د) ولأن الإنسان يعيش فى الزمان والمادة وحسب ، فإن بعض الكيانات المجردة (السوق ـ التاريخ ـ الجسد ـ الدولة) عادة ما تتجسد وتكتسب أبعادا مادية ، وكثيرا من سمات الطبيعة/ المادة (نظام واحدى مغلق ـ كلى شامل ـ لا يعرف الثنائيات ولا الثغرات ولا أى انقطاع ـ مكتف بذاته ـ مرجعية ذاته ـ لا يكترث بالغائية الإنسانية ـ لا يعرف القيمة ـ لا يمكن تجاوزه) . ولأن هذه الكيانات المجردة متجسدة مادية ولا يمكن تجاوزها يذعن لها الإنسان ذو البعد الواحد ، ويتماهى معها .

٦ ـ يمكن القول بأن العلمنة هى «الترشيد المادى» ، أى إعادة صياغة الواقع المادى والإنسانى فى إطار نموذج الطبيعة/ المادة المنفصل عن القيمة والغاية بالشكل الذى يحقق التقدم المادى (وحسب) ، مع استبعاد كل الاعتبارات الدينية والأخلاقية والإنسانية ، وكل العناصر الكيفية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار ، بشكل تدريجى ومتصاعد فى مختلف مجالات الحياة ، بحيث يصبح كل مجال خاضعا للقوانين (المادية) الكامنة فيه ، حتى يتحول الواقع إلى مادة استعمالية ، ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفى أحادى البعد . ومن ثم يمكن توظيف (حوسلة) كل من الواقع المادى والإنسانى بكفاءة عالية ، إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية

التكنوقراطية (ونهاية التاريخ)، حين تتم برمجة كل شيء والتحكم فى كل شيء، وضمن ذلك الإنسان نفسه، ظاهره وباطنه. ويؤدى الترشيد المادى إلى ضمور الحيز الإنسانى واختفائه وإنكار التجاوز الكامل، ومن ثم، فهو شكل من أشكال العلمنة الشاملة.

٧ ـ ونحن نذهب إلى أن العلمانية (الشاملة) والإمبريالية صنوان..

(أ) فرغم أن الإنسان الغربى بدأ مشروعه التحديثى بالنزعة الإنسانية (الهيومانية)، التى همشت الإله ووضعت الإنسان فى مركز الكون، فإنها، شأنها شأن أية فلسفة علمانية شاملة (تدور فى إطار المرجعية الكامنة المادية)، ترى أن الإنسان هو كائن طبيعى/ مادى يضرب بجذوره فى الطبيعة/ المادة، لا يعرف حدودا أو قيودا ولا يلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية، فهو مرجعية ذاته، ولكنه فى الوقت نفسه يتبع القانون الطبيعى، ولا يلتزم بسواه، ولا يمكنه تجاوزه. ولذا، فهو فى واقع الأمر كائن غير قادر إلا على التمركز حول مصلحته (منفعته ولذته) المادية وبقائه المادى (فالإنسانية مفهوم أخلاقى مطلق متجاوز لقوانين المادة مفارق لها)، غير قادر على الاحتكام إلى أية أخلاقيات (إلا أخلاقيات القوة).

(ب) ولذا، فبدلا من مركزية الإنسان فى الكون تظهر مركزية «الإنسان الأبيض» فى الكون، وبدلا من الدفاع عن مصالح الجنس البشرى بأسره يتم الدفاع عن مصالح «الجنس الأبيض». وبدلا من ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، وتأكيد أسبقية الأول على الثانى، تظهر ثنائية الإنسان الأبيض فى مقابل الطبيعة/ المادة وبقية البشر الآخرين (الذين يصبحون جزءا لا يتجزأ منها) وتأكيد أسبقيته وأفضليته عليهم. وبدلا من الاحتكام إلى القيم الإنسانية تستخدم القوة، أى أنه بدلا من حداثة إنسانية تظهر الحداثة الداروينية المنفصلة عن القيمة، ومن ثم، يصبح هم هذا الإنسان الأبيض غزو الطبيعة المادية والبشرية وحوسلتها، وتوظيفها لحسابه واستغلالها، بكل ما أوتى من إرادة وقوة.

(ج) من هذا المنظور، يمكن القول بأن العلمانية (الشاملة) هى النظرية، وأن الإمبريالية هى الممارسة. ولكن الممارسة أخذت شكلين مختلفين باختلاف المجال (ومن ثَم تمت تسميتهما كما لو كانا ظاهرتين منفصلتين لا علاقة للواحدة منهما

بالأخرى). فالإمبريالية فى الداخل الأوربى تأخذ شكل الدولة العلمانية الرشيدة (الملكيات المطلقة ـ الدول الديمقراطية منذ الثورة الفرنسية ـ الحكومات الشمولية). وفى مرحلة لاحقة أخذت شكل ما نسميه «الإمبريالية النفسية» (وهى تصعيد معدلات الاستهلاك من خلال تسليط الإعلانات على الإنسان الحديث المنعزل عن أسرته الخاضع للنسبية، ومن خلال إعادة صياغة صورة الذات بحيث يصبح الاستهلاك السبيل الوحيد أو الأساسى لتحقيقها). ويتحدث هابرماس فى هذا السياق عن «استعمار الحياة». وجوهر إمبريالية الداخل الغربى فرض الواحدية الطبيعية/ المادية على المجتمع، أى ترشيده فى الإطار المادى لصالح الطبقات الحاكمة.

(د) أما فى بقية العالم، فقد أخذت الإمبريالية أشكالا كثيرة (الاستعمار الاستيطانى ـ الاستعمار التقليدى ـ الاستعمار الجديد ـ النظام العالمى الجديد). وجوهر إمبريالية الخارج فرض الواحدية الطبيعية/ المادية على بقية المجتمعات الإنسانية وترشيدها فى الإطار المادى لصالح المجتمعات الغربية ككل.

٨ ـ تتصاعد عمليات الترشيد المادى والانفصال عن القيمة، ويتم تطبيقها على مستوى العالم بدرجات متزايدة (من خلال الاستعمار بالدرجة الأولى، النخب الحاكمة المحلية المغتربة ثانيا)، وهو ما يؤدى إلى تزايد تساقط الحدود والخصوصية، بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية، مجرد سوق ضخمة، ويصبح كل البشر كائنات وظيفية، أحادية البعد، يمكن التنبؤ بسلوكها وحوسلتها وتوظيفها. وعندما يسود التجانس الكامل بين معظم أو كل المجتمعات البشرية، وعندما تتلاقى وتتبع نمطا واحدا وقانونا عاما واحدا (قانون التطور والتقدم العالمى «الحتمى»، من منظور العلمانية الإمبريالية الشاملة)، يصبح العالم مكوّنا من وحدات قد تكون غير مترابطة ولكنها متشابهة، ما يحدث فى الواحدة يحدث فى الأخرى (وهذا ما سماه ماكس فيبر «القفص الحديدى»).

وبشكل عام، يمكن القول بأنه بعد أن تصل المتتالية العلمانية الشاملة إلى التحقق فى معظم حلقاتها تُمحى الثنائيات (خالق/ مخلوق ـ جسد/ روح ـ ظاهر/ باطن ـ عام/ خاص)، وتمحى بذلك تركيبية الإنسان ومقدرته على التجاوز (تجاوز الطبيعة/ المادة وذاته الطبيعية/ المادية)، فيختفى الإنسان الفرد، الحر، الواعى، المسئول أخلاقيا

واجتماعيا، ويذوى كيانه كمقولة مستقلة عن عالم الطبيعة/ المادة، ويصبح جزءا لا يتجزأ منها. ومع إنكار تركيبية الإنسان ومقدرته على التجاوز تسود الواحدية المادية، وتنزع القداسة عن العالم (الإنسان والطبيعة)، ويتحرر تماما من أى قيم أو ثبات فيسقط فى قبضة الصيرورة المادية، ويظهر الإنسان الطبيعى الذى يُعرّف فى ضوء احتياجاته المادية: حدوده حدود المادة، أهدافه وغاياته وأخلاقه مادية، سلوكه وتطلعاته وأشواقه مادية، لا توجد مسافة تفصل بينه وبين الطبيعة/ المادة. ومن ثم، لا يوجد حيز إنسانى مستقل يتحرك فيه الإنسان بقدر من الاستقلال والحرية. ولذا، فإنه لا يكون قابلا للدراسة إلا فى إطار النماذج الطبيعية/ المادية.



الفصل الثانى

النموذج المعرفى والحضارى الغربى الحديث



النموذج الحضارى الغربى الحديث: مقدمة وتاريخ

«الحضارة الغربية» مفهوم عام ومجرد ليس له أى وجود مادى فعلى. فالنموذج الذى نجرده ليس له وجود فعلى، إذ أنه يظل فى نهاية الأمر «نموذج فكرى مجرد»، ولكن هذا لا يؤدى إلى عدم جدواه من الناحية التحليلية. فالنموذج المجرد يلجأ إلى تضخيم بعض الصفات والخصائص والمبالغة فيها بهدف عزلها حتى لا نفقدها فى التفصيلات وحتى يتسنى فهمها بوضوح وحتى نعرف أثرها على الواقع. وإذا أضفنا إلى هذا أننا إذا أدركنا المستوى التعميمى والتجريدى للنموذج وحاولنا أن نفسر عن طريقه ظواهر موجودة على هذا المستوى وحسب، فإننا لا نكون قد أخللنا بالقواعد التحليلية، فنحن لا نقع فى الخطأ إلا حينما نحاول تفسير ظاهرة ما على مستوى خاص (مثل ارتفاع معدل الجريمة فى مدن الولايات المتحدة أو انتشار الشذوذ الجنسى فى دول شمال أوروبا) بالنموذج العام كأن نقول إن ارتفاع الجريمة فى مدن الولايات المتحدة مرده أزمة الحضارة الغربية. نعم تؤدى هذه الأزمة - فى تصورى - فى نهاية الأمر إلى ارتفاع الجريمة فى المدن وانتشار الشذوذ فى دول غرب أوروبا وأمريكا الشمالية، ولكن ثمة خطوات تحليلية عديدة لابد وأن تملأ الفراغ نظرا لاختلاف مستويات التعميم والتجريد. ونفس الشيء ينطبق على محاولة تفسير الظواهر العامة بالتفاصيل الخاصة، كأن نفسر سر أزمة المعنى فى الحضارة الغربية بأنه زيادة الإنتاجية أو نقصها. ثمة انفصال نسبى بين النموذج الفكرى المجرد والواقع المادى لابد وأن يأخذه الباحث فى الاعتبار.

كما أن علم اجتماع المعرفة، الذى يفترض ترابط العناصر المختلفة المكونة لنسق حضارى/ اجتماعى ما، يتعامل مع الواقع من خلال نماذج فكرية مجردة، ويبقى المعيار

الوحيد هو مدى جدوى مثل هذه النماذج من الناحية التحليلية والتفسيرية، وهل يمكن أن نتعامل مع ظاهرة الحضارة الغربية الحديثة دون افتراض نموذج لهذه الحضارة الغربية ودون إدراك لمسارها الخاص ولقوانين حركتها.

وحتى حينما نهبط إلى المستوى المحسوس، سنجد أن الحضارة الغربية لها وجود محدد. فنحن إن وضعنا تاريخنا ونظمنا الاقتصادية والسياسية بجوار تاريخهم ونظمهم، فإننا سنكتشف على التو أن ثمة فروقاً جوهرية بيننا وبينهم، وأنه مهما بلغت الاختلافات بين عربى وآخر من عمق، على المستوى الحضارى أو السياسى، فإن الاختلافات بيننا وبينهم أعمق من الاختلافات بين الواحد منا والآخر. ولا شك أننا سنكتشف أنه ثمة عناصر مشتركة بيننا وبينهم (من خلال التأثر المتبادل ومن خلال انتمائنا لإنسانية مشتركة) ومع هذا يظل هناك ذلك الاختلاف العميق.

ونحن هنا لا نتصور أن الحضارة الغربية أو نموذجها الفكرى جوهر أو شىء مادى تجريبى منفصل، وإنما نفضل أن نرى هذا النموذج على هيئة طيف Spectrum أو متصل Continuum مركزه هو نقطة الكثافة التى تميز هذا المتصل أو الطيف عن غيره، وتقل الكثافة (والتميز) بالتدريج كلما ابتعدنا عن هذا المركز إلى أن نصل إلى نقطة تبدأ فيها حضارتنا (أو أى حضارة أخرى) تتشابه فيها مع غيرها من الحضارات وتتداخل معها، بل ونصل بعد ذلك إلى نقطة تنعدم فيها الكثافة (والتميز) حيث لا تتشابه الحضارات وحسب وإنما تتشابك وتلتحم وتصبح متصلا أو طيفا إنسانيا عاما.

ومن المهم للغاية أن ندرس تاريخ النموذج الحضارى الغربى الحديث والعناصر التى دخلت فى تكوينه، فإن هذا سيلقى كثيرا من الضوء على سماته وخصوصيته. بدأ هذا النموذج فى التكون فى عصر النهضة ووصل إلى قدر كبير من التحقق وربما الاكتمال فى منتصف القرن التاسع عشر، وبدأت ملامح أزمته تظهر بعد الحرب الغربية (العالمية) الأولى. وقد حاول حل هذه الأزمة عن طريق الإمبريالية المباشرة فى بداية الأمر، ثم عن طريق الاستعمار الجديد فى الخارج وتشجيع الاستهلاكية الحادة فى الداخل. وقد ساهمت عدة عوامل فى ظهور هذا النموذج إن عرضنا لما نراه أهمها وضعنا يدنا على بعض سماته البنيوية:

١ ـ أول هذه العناصر هو ظهور العلم الغربى الذى انفصل عن القيمة (الأخلاقية والدينية)، بل وانفصل عن الإنسان نفسه ليتعامل مع الكم وحسب.

٢ ـ صاحب ظهور العلم، كسبب ونتيجة، ظهور الطبقات البورجوازية داخل المدن التى كانت تضم ميليشيات عسكرية مستقلة عن النظام الإقطاعى، وبالتالى اكتسبت حرية نسبية ازدادت بالتدريج على مر السنين. وقد نمى الاقتصاد التجارى الجديد داخل أسوار المدن بعيدا عن القيم الإقطاعية الهرمية الفروسية، وبعيدا عن قبضة الكنيسة الكاثوليكية بقيمها الدينية.

٣ ـ عبر هذا «التحرر» عن نفسه فى فكرة الإصلاح الدينى (البروتستانتى) الذى أكد فكرة الخلاص خارج الكنيسة باعتباره عملاً فرديا يتم بين الإنسان وخالقه لا دخل للكنيسة (أو المجتمع) فيه، وهى الفكرة التى ستصبح فيما بعد جوهر العلمانية الجزئية بفصلها بين الدين والدولة، بحيث تصبح الأمور المدنية ثم الأخلاقية أمورا خاصة بالضمير وحده.

٤ ـ عبرت الثورة البورجوازية عن نفسها من خلال الفكر العقلانى (الاستنارة) فى القرن الثامن عشر ثم الرومانسية فى القرن التاسع عشر، مما أدى إلى تأكيد دور الفرد ككيان عقلى محض أو كيان عاطفى خالص.

٥ ـ أدت كل هذه الاتجاهات إلى تقويض دعائم المسيحية وتآكل الكنيسة والقيم الدينية (ثم الأخلاقية) ولذا حينما استولت البورجوازية على السلطة فى القرن التاسع عشر كان مفكروها يطرحون فكرا «متحرر» تماما من التراث والأخلاقيات الدينية، وقد تم التصنيع والتحديث داخل هذا الإطار فى أوروبا.

٦ ـ ونظراً لأن الإنسان الغربى كان يقوم بالتصنيع لأول مرة فى التاريخ لم يكن لديه خبرات إنسانية سابقة، ولذا نجد أن التجربة والاكتشاف دون الاهتداء بالتراث كان سمة أساسية، وأصبح التحديث والتصنيع على الطريقة الغربية يعنى القضاء على الماضى والتخلص من مخلفاته والحرب ضد الدين.

٧ ـ ويمكن تلخيص الإطار الذى تم فيه التحديث الغربى بأنه إطار «علمانى شامل». والعلمانية الشاملة ـ كما أسلفنا ـ ليست فصل الدين عن الدولة وحسب (وهو تعريف يلزم الصمت بخصوص رقعة الحياة الخاصة والمرجعية الدينية والقيم المطلقة) وإنما فصل كل القيم الإنسانية والدينية والأخلاقية عن مجمل حياة الإنسان فى جانبيها العام والخاص.

٨ ـ أصبحت الطبيعة وأصبح الحيوان بل والإنسان ذاته والمجتمع والعلاقات الإنسانية والاجتماعية أشياء قابلة للقياس والاستعمال يمكن ردها إلى أساس مادى ما . وحتى الزمان الذى نعيش داخله تحول هو الآخر إلى زمان آلى يقاس بدقة ويتم استخدامه بعناية ، فالزمان كما نعلم هو النقود (على عكس الرؤية الإنسانية التى ترى أن ثمة زمانا آليا يقاس «لا الشمس ينبغى لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار» ، ولكنها تطرح أيضا فكرة الزمان المقدس ، الذى يجد الإنسان فيه نفسه ويمسك بجوهره) .



النموذج المعرفى والحضارى الغربى الحديث: بعض السمات العامة

يمكن القول إن تحيزات أى نموذج حضارى تكشف عن توجهه بل ومنطقة الداخلى، أى جوهره ويمكن حصر التحيزات الأساسية للحضارة الغربية الحديثة فيما يلى:

١ ـ يتحيز هذا النموذج للطبيعى/ المادى على حساب الإنسانى.

٢ ـ التحيز للعام على حساب الخاص.

٣ ـ التحيز للمحسوس والمحدود وما يُقاس والكمى على حساب اللامحدود وما لا يقاس والكيفى.

٤ ـ التحيز للبسيط والواحدى والمتجانس على حساب المركب والتعددى وغير المتجانس.

٥ ـ التحيز للموضوعى على حساب الذاتى.

٦ ـ التحيز للمصطلحات العامة، الدقيقة، الوصفية، الكمية التى تنبذ المجاز وتبتعد عن التركيب.

٧ ـ التحيز للدقة البالغة فى التعريفات والمطالبة بأن تكون جامعة مانعة واضحة.

٨ ـ التحيز ضد الغائية والخصوصية والانقطاع، والتحيز للاغائية والعمومية والواحدية المادية والاستمرارية واللغة الرياضية بهدف تيسير التحكم الإمبريالى.

٩ ـ التحيز للتقدم والنظرية الداروينية والسوق / المصنع كصورة نهائية للكون والدولة المركزية والاستهلاكية.

وقد هيمن على الكثيرين منا النموذج المعرفى الحضارى الغربى، ولا يمكن أن نتحرر من قبضته إلا من خلال دراسة متكاملة لمجمل البناء النظرى الغربى توضح نقط قوته وضعفه ومواطن تميزه وقصوره.

١ـ نقط القوة ومواطن التميز:

ويمكن القول بأن النموذج الحضارى الغربى الحديث قد حقق إنجازات عديدة يمكن أن نذكر منها ما يلى:

أ ـ الإدارة الرشيدة للمجتمع من خلال مؤسسات اجتماعية وسياسية وثقافية واقتصادية قادرة على حل المشاكل وتسوية الخلافات والتصدى للأزمات دون اللجوء للعنف، وعلى وضع المخططات التى تضمن استمرار المجتمع ورفاه أعضائه فى المستقبل، ومن خلال الإجراءات الديمقراطية والفصل بين السلطات.

ب ـ من أهم هذه المشاكل التى تواجهها المجتمعات الحديثة مشكلة الخلافة بالمعنى الضيق، أى من يخلف رئيس الدولة. ولكن الأهم من هذا الخلافة بالمعنى الواسع، وهى مشكلة تجنيد أعضاء جدد (من الأجيال الجديدة) فى النخب السياسية والاقتصادية والثقافية لتحل محل النخب والقيادات القديمة. وقد نجحت المجتمعات الغربية الحديثة فى حل هذه المشاكل بحيث أصبح من الممكن تداول السلطة بدون عنف أو سفك دماء.

ج ـ احترام حقوق الإنسان السياسية وتأكيد حرية الفرد.

د ـ ظهور فكرة المواطن الذى يدين بالولاء لوطنه، ومن ثم يتجاوز ولاءه أسرته وعشيرته وبنى جلدته وملته، الأمر الذى يجعله قادرا على التحرك فى رقعة الحياة العامة بشكل منضبط ومتحضر، فهو يدرك أن مفهوم الأخلاق لا ينصرف إلى رقعة الحياة الخاصة وحسب وإنما إلى رقعة الحياة العامة، وهو ما يسمَّى «الأخلاقيات المدنية».

هـ ـ إنشاء دولة الرفاه التى تضمن للإنسان الحد الأدنى من متطلباته (دور حضانة ـ نظام صحى مجانى أو شبه مجانى ـ نظام تعليمى مجانى أو شبه مجانى).

و ـ تفعيل دور المرأة وتأكيد حيزها المستقل.

ز ـ تطور العقلية النقدية ومن ثم المقدرات الإبداعية .

ح ـ المقدرة على اكتشاف الأخطاء وتصحيحها (والإجراءات الديمقراطية أساسية فى هذا المضمار) .

ط ـ تطوير المناهج البحثية بما يتلاءم مع التطورات المتسارعة فى المجتمع .

ى ـ تكوين المؤسسات الكبرى من خلال اندماج مختلف الشركات ، وفى أوروبا من خلال اتحاد الدول المختلفة رغم اختلاف انتماءاتها ومصالحها .

ويمكن لقائمة مواطن القوة أن تطول ، ويمكن إضافة عناصر أخرى لها ، ولكننا لا نجد ضرورة لذلك لأن هذا ليس موضوع هذه الدراسة . ويجب أن نؤكد أنه يجب عدم التقليل من القيمة الإنسانية لإبداعات الإنسان الغربى ، فهى إبداعات مهمة وإسهامات حقيقية للتراث الإنسانى معروفة لدى الجميع . ولهذا السبب فإننا لم نلح على أهميتها ، فاحتمال إهمالها أو التغاضى عنها أو عدم إعطائها حقها هو احتمال غير وارد على الإطلاق . فعدد المثقفين العرب الذين يعرفون تاريخ العالم الغربى وإسهاماته كبير للغاية ، أما عدد من يعرف تاريخ الصين وإسهاماتها (على سبيل المثال) فقد لا يتجاوز عدد الأصابع ولا يتعدى المتخصصين .

٢ ـ «إنجازات» المشروع الحضارى الغربى وأسباب نجاحه:

أ ـ ليس من المستغرب أن يحقق نموذج حضارى له مقدرات تعبوية وتنظيمية مرتفعة (بسبب بساطته وماديته) انتصارات باهرة ، على المستويين المعنوى والمادى ، فى مراحله الأولى (فتوحات وغزوات ـ سلع ورخاء وراحة مادية للشعوب الغربية ـ فنون رائعة ـ فلسفات عقلانية مادية وواضحة ذات مقدرة تفسيرية مباشرة عالية) .

ب ـ لعل من أهم أسباب «نجاح» النموذج الحضارى الغربى هو الإمبريالية الغربية التى حققت مستوى معيشياً مرتفعاً للإنسان الغربى ، ومكّنته من تشييد بنية تحتية مادية قوية ، كما أنها ساعدته على تصدير مشاكله الاجتماعية والمادية إلى الشرق .

ج ـ رغم أن النموذج الحضارى الغربى قد طوّر رؤية أخلاقية داروينية نسبية ، لا تكترث كثيراً بالثوابت ، إلا أنه مع هذا ترك فى بداية الأمر رقعة الحياة الخاصة للفرد

يديرها حسب مجموعة من الثوابت المسيحية، أو الإنسانية ذات الأصول المسيحية. ومن هنا نجح الغرب فى تطوير مواطن يؤمن بالقيم الداروينية الصراعية وفاعليتها فى الحياة العامة، ولكنه يدير حياته الخاصة حسب مجموعة من الثوابت الأخلاقية، مما رفع من إنتاجية الإنسان الغربى وضمن انضباطه. (ومع هذا يجب القول بأنه منذ أواخر الستينيات بدأت قيم مثل المنفعة المادية والتوجه نحو اللذة تتغلغل فى الحياة الخاصة، ولذا يلاحظ تآكل الأسرة والعزوف عن الزواج والإنجاب، كما تآكلت قيم مثل الإيمان بالوطن وضرورة الكفاح من أجله . . . الخ).

٣ـ أهمية النقد الكلى:

يمكن القول إن معظم مزايا النموذج الحضارى الغربى الحديث مرتبطة بمساوئه، فإدارة المؤسسات والمجتمع بشكل رشيد أمر مرتبط بسيادة النماذج الكمية والبيروقراطية، واحترام حقوق الإنسان مرتبط بالفرد المطلق، وتحقيق الأمن الاجتماعى مرتبط بالإمبريالية. ومن هنا أهمية ما نسميه «النقد الكلى»، أى أن تنصرف دراستنا للتراث الغربى إلى مجمل البناء النظرى فى جزئياته المترابطة وفى كليته. إن فعلنا ذلك فإننا سندرك نقط قوة النموذج الحضارى الغربى، ولكننا سندرك فى الوقت نفسه ما وراءها من تحيزات كامنة، ومن ثم يمكن تحويل الإنجازات إلى إجراءات وآليات يتم فصلها عن النماذج الكامنة وراءها، وعن المنظومة الحضارية التى تنتمى إليها، ثم نستوعبها فى منظوماتنا بعد أن نكيفها مع قيمنا ورؤيتنا للكون.

وعملية النقد الكلى التى سنقوم بها ليست عملية سلبية، الهدف منها هو الفضح والتفكيك (فهذا أمر جدير بالعدميين من دعاة ما بعد الحداثة) وإنما هى أساساً عملية تهدف إلى الفهم المتعمق الذى يجعل من الممكن فرز محتويات الترسانة المعرفية الغربية وعزل ما هو خاص (غربى) عما يصلح لأن يكون عامًا (عالميًا). فما هو عالمى يعبِّر عن إنسانية مشتركة، وبالتالى لن يكون من الصعب تبنيه وفق نسقنا النظرى المستقل النابع من أسئلة واقعنا وقضاياه.

ورغم صعوبة هذه العملية إلا أنها ليست مستحيلة. فيمكن على سبيل المثال الاستفادة من نظرية التنمية الغربية وآلياتها، ولكن بعد أن نضع هدفاً إنسانياً للتقدم

وللتنمية، وبعد أن نعيد تعريفها وندركها من خلال منظوماتنا الأخلاقية، كما فعل الأستاذ عادل حسين الذى عرَّف "التقدم الاقتصادى" بأنه ليس اللحاق بالغرب وإنما هو القدرة على تحديد نمط الاستهلاك الملائم بمعايير مستقلة، وبالتالى القدرة على تحديد مضمون النمو الاقتصادى وابتكار التوليفات التكنولوجية اللازمة لإنتاج هذا المضمون. وقد عرَّف «استقلال نمط الاستهلاك» بأنه التوجه نحو إشباع الحاجات الأساسية لغالبية المواطنين كما يشكلها نمطهم الحضارى. هذا التعريف يتقبل فكرة التقدم وضرورته، ولكنه لا يُسقط البُعد الإنسانى ولا التراثى ولا الأخلاقى، فهو يجعل الإنسان وتراثه وحاجاته هى المرجعية النهائية، وهو بذلك يكون قد أزاح الغرب كنقطة مرجعية، نهائية مطلقة.

٤ ـ نموذج معادٍ للإنسان:

يجب أن ندرك أن المشروع المعرفى الغربى يضمر نزعات عدمية معادية للإنسان، فهو مشروع يصفى ظاهرة الإنسان كظاهرة متميزة فى الكون. ومما لا شك فيه أن كتابات كثير من الفلاسفة الغربيين تتحدث عن العقل الإنسانى وفاعليته وتفرده، وثمة مؤسسات داخل التشكيل الحضارى الغربى مهمتها تشجيع الإبداع والمبدعين، خاصةً إذا ظلوا داخل النموذج المعرفى العام. ولكن المؤسسات الكبرى (العسكرية والاقتصادية والسياسية) فى العالم الغربى والتى تحدد استراتيجية البلاد الغربية تحمل رؤية مختلفة إن فى تعاملها مع الجماهير فى الغرب أو مع شعوب العالم. فهى تنكر على الإنسان خصوصيته وتنكر على عقله أنه مبدع وفعال، وأنه قادر على تجاوز ذاته الطبيعية ووضعه المادى، فهى تدور فى إطار مفهوم الإنسان الطبيعى (الاقتصادى والجسمانى). كما ظهرت كثير من المدارس الفلسفية فى الغرب معادية للعقل وتنفى مركزية الإنسان فى الكون («استخلافه فى الأرض» إن أردنا استخدام المصطلح الإسلامى). وهذه افتراضات لا تتناقض فقط مع احترامنا لأنفسنا ككائنات حرة مسئولة وإنما تتنافى مع تجربتنا الإنسانية المتعينة، إذ يصعب علينا أن نصدق أنه لا توجد أى فروق جوهرية بين الإنسان واليرقة، وأنهما فى التحليل الأخير وفى نهاية الأمر (كما يقول دعاة الفلسفة المادية) شيء واحد، أو يُردان إلى قانون واحد يُفترض فيه أنه يسرى على الكون بأسره.

إن المشروع المعرفى الغربى كافر بالمعنى العميق للكلمة، فهو ليس كافراً بالإله وحسب وإنما هو كافر بالإنسان أيضاً إذ يعلن موت الإله ثم موت الإنسان باعتباره كائناً متميِّزاً عن الطبيعة، ثم ينتهى به الأمر أن ينزع القداسة عن كل شىء وينكر المعنى.

٥ ـ استحالة المشروع المعرفى والحضارى الغربى:

يجب أن نعرف أن المشروع الغربى لسد كل الثغرات وللتوصل للقانون العام مشروع مستحيل من الناحيتين المعرفية والعلمية. فمن الناحية المعرفية يفترض هذا النموذج بساطة العقل وبساطة واقع الإنسان (الطبيعى والاجتماعى) وبساطة الدال اللغوى وبساطة المدلول الإنسانى وبساطة العلاقة بينهما. وهو يفترض بيقين كامل متعصب أن رقعة المجهول ستتناقص بالتدريج وستتزايد رقعة المعلوم، وأن المجهول سيتم معرفته، وأن تحكُّم الإنسان فى الواقع سيصبح كاملاً، وهو افتراض أقل ما يوصف به أنه طفولى وسخيف. والملاحِظ العابر للعالم سيعرف هذا تمامًا، والدارس للعلوم الطبيعية سيوافقنا تمامًا على سخف هذه المقولات.

ويحاول النموذج المعرفى الغربى أن يصل إلى مستويات من التعميم لا تبررها درجة المعرفة عند من قاموا بالتعميم، فلنأخذ محاولة فهم الإنسان من خلال دخله وعلاقته بأدوات الإنتاج . . . . إلخ. إن هذه المحاولة تعبير عن الرغبة فى الوصول إلى مقولات تحليلية ومصطلح عام عالمى دقيق كمى يتجاوز الغائيات ولا يهيب بمفهوم الطبيعة البشرية. وحينما قام ماركس وإنجلز وغيرهما بتطوير المصطلح، لم تكن هناك دراسات كافية عن بقية أنحاء العالم. ومع هذا، تم تطوير مفهوم ومصطلح «طبقة» باعتباره مفهوماً ومصطلحاً عاماً. ولكن حينما بدأ ماركس يقرأ عن الشرق، ظهرت له أشكال من التنظيم الاجتماعى ليس لها نظير فى تجربته، ومن ثم، لجأ إلى حل هيجلى وقال: «هذا، إذن، هو النمط الآسيوى للإنتاج»، وهو مصطلح أقل ما يوصف به أنه مضحك، وهو يعادل تماماً عبارة «لا أعرف شيئاً عن بقية العالم على الإطلاق، ومع هذا لابد أن يكون بناءنا النظرى شامل وكامل وعالمى ومن هنا فلنسم ما لا نعرف «النمط الأسيوى للإنتاج». ولنتخيل كل علماء الشرق جالسين يحاولون تفسير تواريخهم الطويلة المركبة المتنوعة فى الصين والهند ومصر وأفريقيا فى حقبها المختلفة من خلال مقولة ماركس الكاسحة. وهيجيلية ماركس وإنجلز لا تختلف كثيراً عن

هيجيلية هنتنجتون وأطروحة صراع الحضارات وهيجيلية فوكوياما وأطروحة نهاية التاريخ.

أما من الناحية العملية، فالمشروع الحضارى الغربى المبنى على التحكم فى المصادر، وتعظيم الإنتاج والاستهلاك، والتقدم المستمر اللانهائى قد ارتطم بحائط كونى صلب. فإذا كان الإنسان الغربى الذى لا يشكل سوى نسبة ضئيلة من سكان الكرة الأرضية (٢٠٪) يستهلك ما يزيد على ٨٠٪ من مواردها الطبيعية فإن هذا يعنى أن النمط الغربى فى التنمية وتحقيق السعادة (أو اللذة) للأفراد لا يمكن محاكاته. ولنتخيل لو تبنت الصين والهند هذا النمط وبدأت سيارات ثُلث الجنس البشرى فى حرق الوقود وتبديد الأكسجين بالمعدلات الغربية «المتقدمة»، وصاحب هذا التحاق البرازيل بركب التقدم، وتسارعت عملية قطع غابات المطر الاستوائية (التى تشكل مصدر ثُلث أكسجين الكرة الأرضية) فمما لا شك فيه أن هذا النموذج سيؤدى بنا جميعًا إلى الاختناق.

ولعل استحالة هذا المشروع المعرفى تظهر فى تكاثر المدارس الفلسفية فى العالم الغربى وإسهال المصطلحات الذى أصيبت به هذه الحضارة، حتى أنها تطالعنا يومياً بمصطلحات جديدة يقدمها أصحابها على أنها أكثر دقة وعمومية واقتراباً من الحقيقة، ثم تسقط وتموت لتحل محلها مصطلحات جديدة يلهث وراءها مفكرونا متصورين أنها ستقدم لهم إجابة على أسئلتهم وحلاً لمشاكلهم، مع أن هذه المصطلحات ليست فى واقع الأمر سوى تعبير عن الداء والمرض الغربى، مرض البحث عن المستحيل: مرض الدكتور فاوستوس الكافر، الباحث عن الغنوص الكامل والذى انتهى بتدمير نفسه، ومرض دريدا، فيلسوف ما بعد الحداثة، الذى أعلن أنه لا يمكن التحكم فى أى شىء، وأن العالم كله لعب وذرات وقصص صغرى.

٦ـ أزمة الحضارة الغربية الحديثة:

لابد أن نبين أن الحضارة الغربية الحديثة قد دخلت مرحلة الأزمة، وهى قضية تناولها كثير من المفكرين الغربيين مثل شبنجلر وتوينبى. فإذا كان الغرب قد حقق مطلقيته ومركزيته من خلال الانتصارات المعرفية والمادية فى المراحل الأولى من ظهور

النموذج العقلانى والمادى، فقد حان الوقت أن نعيد النظر فى هذه الانتصارات والنجاحات ونبين نقط القصور التى ظهرت من خلال التطبيقات المختلفة لنموذجه المعرفى.

بدأت تتضح معالم أزمة الحضارة الغربية الحديثة منذ منتصف القرن التاسع عشر تقريباً، ومن الواجب أن ندرس الأزمات التى أصبحت جزءاً من بنيته، خصوصاً منذ منتصف الستينيات، وهى النقطة الزمنية التى اكتملت فيها معظم ملامح النموذج الحضارى المعرفى الغربى وتحققت معظم حلقات المتتالية الغربية الحديثة، ولم تعد مجرد أيديولوجية يتم التبشير بها أو مجموعة من الأفكار يتم الدعوة إليها وإنما أصبحت بناءً حضارياً مادياً متماسكاً ظهرت نتائجه الإيجابية المباشرة العاجلة المقصودة، كما تبدت نتائجه السلبية غير المباشرة الآجلة وغير المقصودة.

ومن المفارقات التى تستحق التسجيل أن دعاة التغريب واللحاق بالغرب فى عالمنا العربى لا يزالوا يدورون فى إطار عقلانية القرن الثامن عشر، وعلوم القرن التاسع عشر، ويكررون تفاؤل الغرب بخصوص مستقبله فى الوقت الذى سقطت فيه عقلانية القرن الثامن عشر بالنسبة لكثير من المفكرين الغربيين وظهر لهم مدى قصورها وتآكلت، من منظورهم، السببية البسيطة التى تستند إليها علوم القرن التاسع عشر، وتخلى كثير منهم عن تفاؤلهم بخصوص حضارتهم التى لم تعد تشعر بالثقة الكاملة بنفسها كما كانت تفعل حتى نهاية القرن التاسع عشر، وفقدت كثيراً من إحساسها بمكانتها الخاصة فى التاريخ ومركزيتها وعالميتها. وهذا أمر طبيعى ومتوقع مع تصاعد أزمات هذه الحضارة ابتداءً من حربيها العالميتين (أى الغربيتين) وانتهاءً بمشاكلها المتنوعة الكثيرة مثل تآكل مؤسسة الأسرة، وانتشار الإيدز والمخدرات، وتراكم أسلحة الدمار الكونى، والأزمة البيئية، وتزايد اغتراب الإنسان الغربى عن ذاته وعن بيئته، وهى كلها أمور كان لا يتحدث عنها إلا الشعراء فى أشعارهم والروائيون فى رواياتهم والعلماء فى دراستهم العلمية الرصينة التى لا يقرؤها سوى غيرهم من العلماء، ولكنها مع نهاية الستينيات أصبحت أخباراً يومية تتناقلها الإذاعات والصحف والمجلات.

وموضوع الأزمة له أصداء فى معظم فروع المعرفة والأشكال الحضارية الغربية، ولذا لابد من دراسة هذا الموضوع فى جميع أوجهه. ويمكن أن يتم هذا عن طريق

رصد الموضوعات والقضايا والأشكال الأساسية لهذه الأزمة كما عالجتها كافة التخصصات، ثم يتم ربطها الواحدة بالأخرى حتى نصل إلى نموذج تحليلى تفسيرى للأزمة له مقدرة تحليلية وتفسيرية عالية. ويمكن طرح الأسئلة التالية: هل هناك علاقة بين الإباحية (نزع القداسة عن جسد الإنسان وتبديده) وتفتت الأسرة ؟ وهل هناك علاقة بين كل هذا وتلوث البيئة ؟ وهل هناك علاقة بين الفلسفة التفكيكية وتخزين آلاف الأطنان من الأسلحة التى تكفى لتدمير (تفكيك) العالم عشرات المرات (نزع القداسة عن الكون وتبديده) ؟ هل هناك علاقة بين العقلانية والمادية وتزايد معدلات الاغتراب ؟ هل هناك سبيل لتحاشى الأزمة أم أنها حتمية خضعت لها الحضارة الغربية وكل من يسير سيرها؟ إن المطلوب هو الوصول إلى نظرية عامة لأزمة الحضارة الغربية الحديثة وأزمة النمط التحديثى الغربى.

٧ـ نماذجية الانحراف:

بعد دراسة النموذج المعرفى الغربى وأزمته، لابد وأن ندرس تجلياته المختلفة، وسنثير قضية بعض الظواهر السلبية التى صاحبته. وعادةً ما تُصنف هذه الظواهر على أنها مجرد انحرافات عن نموذج إنسانى تقدمى يُعلى من شأن الإنسان، وتجاوزات يمكن التغاضى عنها باعتبارها غير ممثلة لجوهر هذا النموذج. ومن هذه الظواهر التشكيل الإمبريالى الغربى والنازية والصهيونية والعنصرية.

ويمكن القول إن دراسة نماذجية الإمبريالية الغربية، بمعنى أن سلبيات هذا النموذج تعبر عن شيء أساسى فى الحضارة الغربية (لصيقة بنموذجها الكامن) لا مجرد استثناء أو انحراف، من أهم المداخل لاكتشاف حقيقة الحضارة الغربية الحديثة ونموذجها الحضارى المعرفى. ويمكن أن نطرح الأسئلة التالية: هل يمكن فصل المعدلات المتصاعدة للفردية عن التوجه الاستهلاكى الحاد فى المجتمع الغربى الحديث ؟ هل يمكن فصل كليهما عن التجربة الإمبريالية لرجل الغرب الشره، حين حوَّل العالم بأسره إلى مادة استعمالية يمكن استهلاكها ؟ وهل يمكن فصل الرخاء والرفاهية والتنمية المتصاعدة فى العالم الغربى عن عملية النهب الكبرى (واقتسام العالم) التى قامت بها الإمبريالية الغربية، والتى ليس لها نظير فى التاريخ من ناحية اتساع المجال

والمنهجية ؟ إن مجمل ما نهبته إنجلترا من الهند وحدها يفوق بمراحل ما قامت هى بإنتاجه إبان الثورة الصناعية. ولم تستفد إنجلترا اقتصادياً وحسب من مستعمراتها، بل إنها قامت بتصدير كل مشاكلها الاجتماعية إلى الشرق - من فائض بشرى (عمال متعطلون) إلى أعضاء أقليات غير مرغوب فيهم (اليهود إلى فلسطين)، إلى مجرمين يهددون نسيج المجتمع، إلى فاشلين ومغامرين أخفقوا فى تحقيق الحراك الاجتماعى فى بلادهم. كل هؤلاء تم تصديرهم إلى الشرق مع كم هائل من السلع. إذا أضفنا إلى هذا ما نُهب من عمالة وخبرات وآثار، بل وما أُحرق من أكسجين وما تراكم من أول أكسيد الكربون فى الفضاء، إذا فعلنا هذا، هل يمكن الحديث عن التراكم الرأسمالى بمعزل عن الإمبريالية ؟ أليس من الأجدى أن نتحدث عن «التراكم الإمبريالى» بدلاً من الحديث عن «التراكم الرأسمالى» باعتباره مفهوماً أكثر تفسيرية وأكثر قرباً من الواقع ؟ (هل يمكن مثلاً دراسة الاقتصاد الإسرائيلى و«نجاح» المجتمع الإسرائيلى بمعزل عن الدعم السياسى والعسكرى الغربى (خاصةً الأمريكى) وبمعزل عن عشرات البلايين من الدولارات التى تصب سنويًا فى مجتمع لا يتجاوز عدد سكانه خمسة ملايين، وهى تصب فيه بسبب صهيونيته، أى قيامه بوظيفة إمبريالية عسكرية محددة. إن الحديث عن النموذج المعرفى والحضارى الغربى بمعزل عن ظاهرة الإمبريالية هو تحيز أكبر وخلل تحليلى جوهرى لابد من تجاوزه. ولذا لابد من استعادة الإمبريالية كمقولة تحليلية أساسية فى دراسة المجتمع الغربى.

أما بخصوص النازية، فهى ولا شك لحظة نادرة فى تاريخ الحضارة الغربية (والبشرية)، فلم يحدث قط أن تم إبادة الملايين بهذه المنهجية وهذا الرشد والحياد من قبل أو من بعد، ومع هذا، يمكن أن تكون اللحظة النادرة هى أيضاً اللحظة النماذجية التى يكشف فيها النموذج الحضارى والمعرفى عن وجهه القبيح، ويمكن إنجاز هذا بالنسبة للنازية إن وُضعت فى إطار نظريات التفاوت العرْقى والداروينية الاجتماعية التى شكلت الإطار العقائدى للتشكيل الاستعمارىَ الغربى، الذى حوَّل العالم (الطبيعة والبشر) إلى مادة استعمالية، وإن وُضعت فى إطار عمليات الإبادة المنهجية التى قام بها الإنسان الأبيض فى الأمريكتين، وعمليات الاسترقاق فى أفريقيا. إن فعلنا ذلك، فإن اللحظة النازية فى الحضارة الغربية ستفصح عن هويتها الحقيقية وستظهر على أنها ظاهرة متواترة وأن فرادتها تنبع من درجة تبلورها وحسب، فهى لحظة عبَّر

فيها النموذج المعرفى الغربى الإمبريالى عن نفسه بدرجة حادة. ونفس الشيء ينطبق على الصهيونية، فهى تعبير عن نفس الرؤية المادية الإمبريالية التى تحول العالم والبشر إلى مادة استعمالية وتوظفهم لصالح صاحب القوة.

٨- ثمن التقدم:

وفى محاولتنا خلخلة قبضة النموذج المعرفى الغربى لابد من تفكيك وإعادة تركيب مفهوم التقدم المادى (واللانهائى الكمى). ويمكن إنجاز هذا من خلال حساب ثمن التقدم، وعلينا أن نلاحظ أن عائد التقدم عاجل ومحسوس ويمكن قياسه بسهولة، أما ثمنه فهو آجل غير محسوس وغير مباشر ويصعب قياسه. كما يجب أن نلاحظ تداخل ثمرة التقدم مع ثمنه، تماماً مثل تداخل ثمن التقاليد مع ثمرتها، ولذا لابد من تغيير المؤشرات قليلاً وجعلها أكثر اتساعاً. ولنرصد الظواهر الاجتماعية السلبية المختلفة مثل: المخدرات - الإباحية (التكاليف المادية لإنتاجها والتكاليف المعنوية لاستهلاكها) - السلع التافهة (التى لا تضيف إلى معرفة الإنسان ولا تعمق من إحساسه والتى تستغرق وقتاً اجتماعياً فى إنتاجها واستهلاكها) - تآكل الأسرة - طريقة التعامل مع المسنين - الوقت الذى يقضيه الإنسان مع أطفاله وزوجته - تراجع التواصل بين الناس بسبب الكمبيوتر - الأمراض النفسية (الاكتئاب وعدم الاتزان) - انتشار الفلسفات العدمية وفلسفات العنف والقوة والصراع (الداروينية الاجتماعية والنيتشوية) - تزايد الإحساس بعدم المقدرة على معرفة الواقع (ما بعد الحداثة) - تزايد الإحساس بالاغتراب والوحدة والغربة - تزايد إنفاق الحكومة على التسليح وأدوات الفتك (يقال إنه لأول مرة فى التاريخ البشرى، ينفق الإنسان على السلاح أكثر مما ينفق على الطعام والملبس) - ظهور إمكانية تدمير الكرة الأرضية إما فجأة (من خلال الأسلحة النووية) أو بالتدريج (من خلال التلوث) - أثر السياحة وحركة التنقل على نسيج المجتمعات وعلى تراثها - تزايد معدلات الجريمة فى المجتمعات التى يقال لها متقدمة (تزيد ميزانية السجون عن ميزانية التعليم فى ست ولايات أمريكية، كما يعد قطاع السجون هو أكثر القطاعات توسعاً فى الاقتصاد الأمريكى).

فلنرصد كل هذا ولنحسب التكلفة المادية والمعنوية لهذه الظواهر السلبية مع تحويل المعنوى إلى مادى لنرى الأثر المادى الكمى للتحولات الكيفية المعنوية (وهى عملية

صعبة فى معظم الأحيان، وقد تكون مستحيلة فى بعضها). فقد لوحظ، على سبيل المثال، علاقة بين مرض الإيدز والحرية الجنسية (المرتبطة بالانفتاح والتقدم). وقد كتب أحدهم دراسة عن تكاليف الطلاق فى الولايات المتحدة وبيَّن أنها هى الأخرى تكلف عدة بلايين من الدولارات، فقد حسب ما يلى: تكاليف التقاضى - تراجع الكفاية الإنتاجية بسبب قلق الزوجين المطلقين - تزايد القلق بين الأطفال وإحساسهم بعدم الأمن - تكلفة تشتت الأطفال - ظاهرة التخريب فى المدارس (التى يقوم بها عادةً أطفال من أُسر محطمة) - تزايد تكلفة العملية التربوية، إذ إنها، بعد تحطيم الأسرة، لابد أن تتم بقضها وقضيضها فى المدرسة. بل إنه حسب أيضاً العلاقة بين الطلاق وحوادث المرور وكيف أن الأول يؤدى إلى تزايد الثانى (ومن المعروف أن شركات التأمين ضد حوادث السيارات فى الولايات المتحدة تزيد من قيمة التأمين على أى شخص مُطلِّق، لأنه أكثر عرضة لارتكاب الحوادث).

ولابد من حساب الثمن الكونى للتقدم. وأحب أن أطرح هنا مفهوماً جديداً كامناً فى كثير من الدراسات التى تتناول فكرة التقدم، ولعله لم يتم تسميته بعد، وهو ما أسميه مفهوم «التخلف الكونى» فى مقابل «التقدم العلمى الصناعى». فمنذ عصر النهضة والإنسان الغربى يتحدث عن التقدم العلمى الصناعى ويبين الثمرات التى يجنيها الإنسان من هذا التقدم (والثمرة كما قلنا مباشرة وواضحة). ولكننا نعرف الآن أن هذا التقدم الصناعى يؤثر بشكل سلبى على الكون بأسره وعلى المصادر الطبيعية بطريقة لم تكن واضحة أو ملموسة فى البداية، ولكنها أصبحت الآن أمراً معروفاً للجميع. هذا التأثير السلبى والدمار الذى يلحق بالبيئة والغلاف الجوى هو ما أسميه «التخلف الكونى» (وكلمة «كونى» تعنى أن الرقعة المعنية هى الأرض ككل وليس دولة بعينها، وأن الكائن المعنى هو الإنسان كإنسان وليس مواطن بلد بعينه). ولذا حتى تكون حساباتنا دقيقة لابد أن نربط معدلات التقدم الصناعى بمعدلات التخلف الكونى، أى بالأضرار التى يُلحقها التقدم الصناعى بالكون، ومدى استهلاكه للعناصر الطبيعية التى لا يمكن تعويضها لأنها تكوَّنت على مدى ملايين السنين (وقد ظهر مؤخراً مفهوم الرأسمال الطبيعى الثابت [بالانجليزية: فيكسيد ناتشورال كابيتال fixed natural capital] ليشير إلى هذه العناصر). ولنا أن نلاحظ أن هذا التقدم الصناعى يفيد الغرب وحده، أما التخلف الكونى فيؤثر علينا جميعاً (فهى عملية غزو إمبريالية

للكون تتم لحساب الإنسان الغربى). ولذا لابد أن تتناول حسابات ثمن التقدم الظواهر البيئية المختلفة التى لم يتم حسابها من قبل مثل: تآكل طبقة الأوزون ـ تلوث البحار ـ التصحر الناتج عن قطع الغابات والرعى الجائر ـ النفايات النووية ـ تلوث الهواء وزيادة نسبة ثانى أكسيد الكربون ـ تزايد سخونة الغلاف الجوى ـ تزايد أول أكسيد الكربون. إن حسابات المكسب والخسارة لابد أن تأخذ هذا فى الاعتبار.

وقد فعلنا هذا بالفعل مع المبيدات الحشرية، فبعد أن كان معدل استخدامها أحد مؤشرات التقدم، تم حساب التكاليف الجانبية والكونية، فقررت منظمة الأغذية والزراعة التابعة لهيئة الأمم أن ضرر المبيدات (الإنسانى والكونى الآجل) أكثر من نفعها (الاقتصادى العاجل) ولذا نصحت بالتوقف عن استخدامها، وأصبح استخدام المبيدات الحشرية أحد المؤشرات على التخلف! فحسابات التقدم، لأنها مادية اقتصادية وحسب وتسقط العناصر الكونية، ليست دقيقة.

وثمة إحصائية تذهب إلى أنه لو تم حساب التكاليف الحقيقية لأى مشروع صناعى (أى حساب المكسب المادى النهائى مخصوماً منه الخسارة الكونية والإنسانية)، لظهر أنه مشروع خاسر، وأن المشروع الصناعى الغربى قد حقق ما حقق من نجاح واستمرار لأن الآخرين دفعوا الثمن، وأنه مع نجاح تجربة بعض الدول فى اللحاق بالغرب بدأت تظهر الكارثة الكونية التى تتواتر أخبارها فى الجرائد يومياً.

وما قولكم لو حولنا السعادة والطمأنينة والتوازن ومدى تحققهم إلى واحد من أهم المؤشرات على التقدم؟ وبالفعل نشرت مجلة تايم مؤخراً مقالا بعنوان «صحيح الجسم، وثرى، وغير سعيد» ورد فيه أن السؤال التالى طُرح على الأوربيين: هل أنت سعيد؟ فظهر أن الألمان أكثرهم ثراءً وتقدماً هم أيضا أكثرهم بؤساً، وأن الأيرلنديين والبرتغاليين أكثرهم فقراً، وهم أيضا أكثرهم رضاً. وقد قامت إحدى شركات استطلاع الرأى بتطوير ما سمته «مؤشرات الأمل» (بالإنجليزية: هوب إنديكس Hope Index). فوجدت أن التشاؤم بخصوص المستقبل (١٨٪ ممن شملهم استطلاع الرأى) يسود أوروپا، خاصةً فى البلاد التى تقع على شاطئ الراين (فى ألمانيا حيث يصل معدل دخل الفرد ٢٨ ألف دولار) على حين وجدوا أن ٤٢٪ فى جنوب أفريقيا و ٦٤٪ فى البرازيل (حيث يصل دخل الفرد ٣٥٠٠ دولار و٤٤٠٠ على التوالى) ممن شملهم

الاستطلاع عندهم أمل فى المستقبل. ويضيف المقال أن مقاييس النمو الإنسانى التى طورتها هيئة الأمم غير كافية، فقد اعتمدت الدخل والتعليم ومتوسط العمر باعتبارها مقاييس أساسية. ويقول الكاتب، إنه حسب هذا المعيار، فإن أمه من المصابين بالأمراض العصبية، حصل كل أفرادها على شهادتى دكتوراه ومتوسط أعمارهم ٩٠ عاماً ستحصل على الدرجات النهائية، لأن المرض النفسى ليس جزءاً من المعايير. ثم يختتم المقال بإشارة إلى أعضاء قبيلة الباكوتو التى تعيش فى الكونغو والتى وصفت الإنسان الغربى بأنه «خفاش يطير بتوتر ولكنه لا يعرف إلى أين».

وقد يُقال لنا إن السعادة شىء نسبى متغيِّر لا يُقاس وكذا الطمأنينة والتوازن، أما التقدم فيمكن قياسه علمياً. هل هذا يعنى أن التقدم شىء والسعادة والطمأنينة والتوازن شىء آخر؟ إن كان الأمر كذلك، فمن حقنا أن نسأل: ماذا ينجز التقدم للإنسان: التمدد المادى دون التحقق الإنسانى؟ ألا يكشف هذا عن الوجه المادى الحقيقى لمفهوم التقدم الغربى، فبدلاً من استخدام مؤشرات من عالم الإنسان (السعادة والطمأنينة) نجد أنفسنا نتساقط فى عالم الأشياء والسلع والمؤشرات المأخوذة من عالم المادة (السرعة ـ الإنتاجية . . . إلخ) دون أى اكتراث بمدى تحقيقها السعادة أو البؤس للإنسان.

وما قولكم لو جعلنا من وقت الفراغ الذى يتمتع به الإنسان (ويمارس فيه إنسانيته الكاملة) أحد المعايير لقياس التقدم؟ وهذا ما فعله صديقى كافين رايلى فى كتابه **الغرب والعالم**، فقد أشار إلى أن «علماء الأنثروبولوجيا تساورهم الدهشة من قلة الوقت الذى تنفقه شعوب المجتمعات البدائية والتقليدية فى العمل، فامتداد العمل لأكثر من مائة يوم أمر نادر للغاية. وقد وجد المؤرخ الإنجليزى كريستوفر هيل أن العامل الإنجليزى كان فى عام ١٥٣٠ لا يعمل سوى ١٤ أو ١٥ أسبوعًا فى العام لسداد كل احتياجاته. ثم بلغ الرقم بعد قرنين ونصف قرن ٥٢ أسبوعًا وبمعدل ١٢ ساعة عمل فى اليوم، وكان هذا أمرًا شائعًا بين الطبقات العاملة». هل يمكن الحديث بعد هذا عن تقدم الطبقات العاملة الإنجليزية؟

ولحسن الحظ بدأت تظهر جماعات فى الغرب (مثل جماعات الخضر) تتحدى المفهوم المادى للتقدم واللانهائى الكمى، وتُبدى اهتماماً بقيم غير مادية مثل السعادة والاتزان ونوعية الحياة وأسلوبها وتدرك محدودية العقل الإنسانى وعجزه عن التحكم الكامل فى الواقع وضرورة التواؤم مع الطبيعة (أى أن منطلقات هذه الحركات مختلفة

تمامًا عن منطلقات الحداثة المنفصلة عن القيمة). وقد أدخلت هذه الجماعات مؤشرات كيفية معنوية على مفهوم التقدم مثل النظريات الجديدة للتنمية التى تتحدث عن السستينبل جروث sustainable growth وهى عبارة تترجم بـ «التنمية المطردة» أو «المستدامة» أى التنمية التى لا ترهق المصادر الطبيعية ومن ثم يمكن الاستمرار فيها جيلاً بعد جيل، وهى تنمية مدركة لثمن التقدم والتخلف الكونى وتضع فى حسابها الأجيال القادمة، لعل هذا الفكر هو بداية إدراك ثمن التقدم الفادح، ولعله يقود إلى اكتشاف أشكال صناعية جديدة أقل إجهاداً للإنسان وللبيئة، وحداثة جديدة غير منفصلة عن القيمة أو الغاية أو الإنسان.

* * *

من الحداثة إلى ما بعد الحداثة :
تاريخ موجز

لا يمكن كتابة تاريخ بدون نموذج (فى الواقع لا يمكن كتابة أى شىء، سوى قائمة المشتريات من البقال، بدون نموذج). فلو نظر الدارس إلى وقائع التاريخ بشكل موضوعى مادى متلقى كوقائع مستقلة الواحدة عن الأخرى، لرأى أحداثًا متناثرة لا معنى لها على الإطلاق ولأمكنه أن يفرض عليها أى معنى يشاء. فلننظر على سبيل المثال إلى معلومة تاريخية مثل إن إنجلترا إبان الثورة الصناعية قد زادت إنتاجها بمعدلات «غير مسبوقة فى تاريخ البشرية» رغم فقر إنجلترا من ناحية الموارد الطبيعية. يمكن أن نستنتج من هذه «المعلومة التاريخية» أن الشعب الإنجليزى شعب موهوب، وأنه قادر على زيادة إنتاجيته من خلال التكنولوجيا وإدارة مجتمعه بطريقة حديثة، وأنه من خلال كل هذا حقق ما يسمى بالتراكم الرأسمالى. ولكن لو وضعنا هذه المعلومة فى سياق أوسع لاختلفت الصورة تمامًا. فمثلًا إذا وضعنا الثورة الصناعية فى سياقها الاجتماعى ونظرنا إلى عمليات الاستغلال غير الإنسانية التى لحقت بالطبقة العاملة البريطانية والظروف القاسية التى كان يعمل فيها الأطفال والنساء الحوامل والمدن الصناعية القبيحة التى كانت تحول الإنسان إلى مجرد طاقة إنتاجية، وكمية التلوث الذى سببته الثورة الصناعية، فإن رؤيتنا ستختلف قليلًا. وإذا وضعنا الثورة الصناعية فى سياقها العالمى لاختلفت الصورة بشكل أعمق. فنحن نعرف من كتب التاريخ أن مجموع ما نهبته إنجلترا من الهند وحدها يفوق كل ما أنتجته إبان الثورة الصناعية! أى أن التراكم الذى حدث فى إنجلترا لم يكن تراكمًا رأسماليًا وإنما كان تراكميًا إمبرياليًا. وهكذا حين وضعنا المعلومة فى سياقات مختلفة، محلية ودولية، فإنها اكتسبت أبعادًا

كثيرة ومعنى مركبًا محددًا . والنموذج التحليلى المركب هو الآلية التى يقوم الدارس من خلالها بالربط بين المعلومة والسياقات والأبعاد المختلفة .

والنموذج المركب يساعدنا على إدراك الفارق بين المتتالية المثالية التحديثية المُفترضة (التى يروجها دعاة التحديث) والمتتالية الفعلية المتحققة . والمتتالية المثالية العلمانية التحديثية كان من المفروض أن تؤدى حلقاتها إلى نهاية سعيدة : سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى نفسه وتأكيد مركزيته المطلقة فى الكون (الاستنارة المضيئة) . ولكن هذه المتتالية كانت تحوى داخلها تناقضات النظم الواحدية المادية (تأليه الإنسان وتأليه الطبيعة فى الوقت نفسه ـ الذات الإنسانية مقابل الموضوع الطبيعى المادى ـ الكل مقابل الجزء ـ التجاوز مقابل الإذعان والتكيف ـ المعنى والثبات مقابل الحركة التى لا معنى لها) . ولذا نجد أنه أثناء عملية التحقق التاريخى ، عبَّرت هذه التناقضات تدريجيًا عن نفسها ، وأدركها الإنسان الغربى ثم حُسمت ، فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير ، لصالح العنصر الثانى فى الثنائية ، بدلاً من انتصار الإنسان ، تم تفكيكه وردُّه إلى المبدأ المادى الواحد (الاستنارة المظلمة) ، وتم الانتقال من رؤى التحديث (البطولية) إلى واقع الحداثة (العبثى) ، ثم استقر المطاف عند عالم ما بعد الحداثة (النسبى البرجماتى) ، أى أن المتتالية المثالية المُفترضة مختلفة تمامًا عن المتتالية الفعلية المتحققة .

وعملية التحقق تمت تدريجيًا عبر ثلاث حلقات هى :

١ ـ **التحديث** : فى هذه المرحلة كان الإنسان الغربى لا يزال يتحرك فى إطار المتتالية المثالية المفترضة ، ولذا كان يحدوه الأمل فى السيطرة على ذاته وعلى الطبيعة . ولذا فهو كان يرى أن العالم له مركز محدد هو الإنسان والمادة ، فهو عالم لوجو سنتريك logo-centric ، عالم متمركز حول اللوجوس ، أى متمركز حول مطلق ما ، ويمكن الإنسان الفرد أن يتجاوز حدوده المادية الضيقة من خلال الإيمان بهذا اللوجوس المطلق . ومن ثم كان بإمكانه أن يكبح بعض رغباته وأن يرجئ الإشباع باسم هذا المطلق ، ونحن نرى العالم الذى له مركز هو عالم صلب . ومن الناحية التاريخية تقع حقبة التحديث منذ عصر النهضة في الغرب وما يسمى «عصر الاكتشافات» حتى الحرب العالمية الأولى ، والتي يمكن أن نشير إليها بأنها مرحلة التراكم الإمبريالى والمادية البطولية .

٢ ـ الحداثة : فى هذه المرحلة أدرك الإنسان الغربى أن عصر التحديث البطولى قد ولى وانقضى، وأن سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى نفسه لم تعد ممكنة، وبالتالى بدأ العالم المتمركز حول اللوجوس يتآكل. وهذه هى مرحلة الحداثة العبثية وبداية ظهور اللاعقلانية المادية والمادية الجديدة، والتى تتسم بالاحتجاج والغضب على إخفاق المشروع التحديثى، وتأريخيًا هذه المرحلة تمتد من بعد نهاية الحرب العالمية الأولى حتى منتصف ستينيات القرن العشرين.

٣ ـ ما بعد الحداثة: فى هذه المرحلة يرضخ الإنسان الغربى تمامًا لإدراكه إخفاق مشروع التحديث ولكنه بدلًا من أن يحتج ويتمرد فإنه يقبل بل ويرحب. وهو موقف ترجم نفسه إلى عالم لا مركز له (أو متعدد المراكز non-logo-centric)، أى غير متمركز حول أى مطلق. وهذا العالم يتسم بالسيولة. ومع اختفاء المركز لم يعد من الممكن للفرد أن يتجاوز حدود المادية الضيقة ولا أن يرجئ الإشباع وأصبح يبحث عن معنى لحياته من خلال الاستهلاك والتوجه الحاد نحو اللذة. وهذه المرحلة لا تزال فى بدايتها ولم تتحدد ملامحها بعد، ونحن نرى أنها بدأت فى الستينيات.

ورغم إدراكنا وجود ثلاث مراحل إلا أننا آثرنا أن نتحدث عن مرحلتين اثنتين لأن مرحلة الحداثة الاحتجاجية كانت مرحلة قصيرة للغاية ولم تكن سوى مرحلة انتقالية بين الأولى والثانية، كما أن نموذج الحداثة الاحتجاجى ظل هامشيًا. لذا ألحقنا مرحلة الحداثة بمرحلة التحديث، رغم أن لها استقلالها النسبى، وفرادتها الأكيدة.

ولابد من التنبيه على أن المرحلة الثانية كامنة تمامًا فى المرحلة الأولى، فالتقشف العاجل كان يتم باسم الاستهلاك الآجل، والقمع كان يتم باسم اللذة الموعودة فى المستقبل، أى أن الانفتاح الاستهلاكى كان حتمية كامنة فى كل النظم المادية مهما بلغت من تقشف، وثمة حتمية للسيولة الفردوسية بعد مرحلة الصلابة البطولية (التحديث) أو العبثية (الحداثة).

وقد تم اختيار عام ١٩٦٥ لا لأن شيئًا محددًا ملموسًا حدث فيه، وإنما لأنه فى منتصف الستينيات. ولا يمكن تحديد تاريخ الظواهر الحضارية بالإشارة إلى يوم بعينه أو عام بعينه فهى تتطور بشكل يتجاوز مثل هذا التحديد الدقيق. ومع هذا يظل عام ١٩٦٥ اختيارًا مناسبًا فى تصورنا، نقطة تركُّز تقع داخل مُتَصَل طويل.

وسنحاول فى هذه الدراسة أن نستخدم نموذجًا تحليليًا واحدًا مركبًا، يضم الأبعاد الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفلسفية، لنبين الاستمرار والانقطاع فى تاريخ الحضارة الغربية الحديثة، وأن ثمة وحدة فضفاضة وراء كل الظواهر المتنوعة، أى أنها وحدة لا تَجُبُّ التنوع، واستمرارية لا تَجُبُّ الانقطاع والتحولات النوعية. كما قمنا بتحليل الصور المجازية الأساسية وعقد مقارنة بينها لنبين دلالة كل منها وطبيعة المرحلة التى تعبر عنها هذه الصور.

وقد لاحظنا وجود مجموعة من الثنائيات الأساسية التى تتبدى فى المتتالية التحديثية المتحققة (الإنتاج مقابل الاستهلاك ـ المنفعة «البرانية» مقابل اللذة «الجسدية» ـ التحكم والإرجاء مقابل الانفلات والإشباع المباشر ـ التراكم مقابل التبديد والإنفاق ـ الدولة مقابل السوق)، وهى ثنائيات صلبة تعكس ثنائية الإنسان والطبيعة. فالطرف الأول من الثنائية (الإنتاج والمنفعة والتحكم والإرجاء والتراكم والدولة) يفترض وجود مركز للكون (إنسانى أو طبيعى)، أى أنها تعبير عن العقلانية المادية. أما الطرف الثانى (الاستهلاك واللذة والانفلات والإشباع المباشر والتبديد والسوق) فيفترض انعدام الحدود وغياب المركز. ومن ثم تتساوى كل الأشياء وتختفى الثنائية الصلبة لتحل محلها سيولة شاملة، وتختفى المادية القديمة لتحل محلها المادية الجديدة، وتختفى العقلانية المادية لتحل محلها اللاعقلانية المادية. لكل هذا وجدنا أن التقسيم الثنائى له مقدرة تحليلية وتفسيرية عالية.

ومع هذا يجب أن نشير إلى أننا ندرك تمامًا أن الظواهر التاريخية، بكل تنوعها وتركيبيتها، لا يمكن اختزالها ببساطة إلى مرحلتين، وأن التقسيمات الثنائية بسيطة مغرية. ورغم أننا قسمنا تاريخ الحضارة الغربية (العلمانية) الحديثة إلى قسمين اثنين: (مرحلة التحديث الصلبة التقشفية ومرحلة ما بعد الحداثة السائلة الفردوسية) فإننا ندرك تمامًا أن تقسيماتنا هى وسيلة تفسيرية وحسب، وليس لها أى وجود مادى، فهى ليست «انعكاسًا مباشرًا» للواقع الموضوعى المادى، وإنما تعبير عن نموذج تفسيرى وتحليلى نرى أن له قيمة تفسيرية وتصنيفية يمكن اختبارها، أى أننا نقاوم تشيؤ نموذجنا التفسيرى، وندرك أنه رغم تركيبيته إلا أنه أكثر بساطة من الواقع، وأنه مهما بلغ من تركيبيته تظل هناك جوانب فى الواقع قد أهملها وهمشها لحساب جوانب أخرى أكدها وأبرزها.

وفى عرضنا لسمات كل من المرحلتين (وكذلك المرحلة الانتقالية)، صنفناها إلى مجالات مختلفة، وقد بدأنا بالمجال الاقتصادى المحدد ثم انتقلنا إلى المجالين السياسي والاجتماعى الأقل تحدداً ثم المجال الدولى الأكثر عمومية ثم إلى المجال الفلسفى المجرد ومنه إلى المجال الأخلاقى وأسلوب الحياة، وهى مجالات خلافية يصعب الحديث عن مكوناتها وآثارها بأى شكل من أشكال الدقة. ونصل فى النهاية إلى عالم المنظومات الدلالية والجمالية والصور المجازية.

ورغم تعاملنا مع هذه المجالات، كلٌ على حدة وكأنها منفصلة الواحدة عن الأخرى، إلا أننا ندرك تماماً أنها مندمجة ومتداخلة ومتفاعلة ومتوازية، وما يحدث فى مجال ما، له فى معظم الأحيان ما يقابله فى مجال آخر. ففي الحديث عن المجال الاقتصادى تحدثنا عن البُعد الاقتصادى فى حد ذاته، ثم عن علاقته بالنفس البشرية، وعلاقة كل هذا بالإعلام وعمليات تنميط السلع وتزايد الإحساس بالاغتراب وهكذا.

ونحن لا نرى أن هناك علاقة سببية بين مجال وآخر، فلا نقول إن العوامل الاقتصادية هى التى أدت إلى تغيُّر الرموز، وأن التغيرات التى حدثت فى المجال الفلسفى هى التى أدت إلى التغيرات التي حدثت فى المجال السياسى. بل إننا نذهب إلى أن التحولات حدثت بشكل متزامن فى جميع المجالات ومن خلال تفاعلها، فكل عنصر هو سبب ونتيجة فى ذات الوقت، دون أن نعطى أولوية سببية لعنصر على الآخر. وغنى عن الذكر أن تداخل المجالات وتوازيها يؤدي إلى التكرار.

وكل مجال ينقسم إلى قسمين: التحديث والحداثة حتى عام ١٩٦٥ (ويرمز له بالحرف أ)، وما بعد الحداثة بعد عام ١٩٦٥ (ويرمز له بالحرف ب).

وبإمكان القارئ أن يقرأ هذه الدراسة بطريقتين، فبوسعه أن يقرأ الجزء (أ) ثم الجزء (ب) ثم ينتقل بعد ذلك إلى المجال الذى يليه (وهذه هي الطريقة التى كتبنا بها الدراسة). ولكنه يمكنه أن يقرأها بطريقة أخرى، فيقرأ العنصر (أ) فى كل المجالات ثم بعد ذلك يقرأ العنصر (ب) فى كل المجالات أيضا.

١ـ المجال الاقتصادي

(أ) الهدف النهائى من الوجود فى الكون في هذه المرحلة هو الإنتاج والزيادة المطردة

للإنتاج. والإنسان فى هذه المرحلة منتج أكثر من كونه مستهلكًا، واجبه الإنتاج ومكافأته الاستهلاك فى حدود المعقول، وما يُحرك الجميع هو مبدأ المنفعة المادية، فالمستهلك يبحث عن السلعة الضرورية التى تنفعه، والمنتج أيضًا يبحث عما ينفع المستهلك لينتجه فيحقق أرباحًا متزايدة. ولذا فلابد من عملية قمع، فلو حرَّكت اللذة البشر فى هذه المرحلة لكانت كارثة، لأن المواطن سيستهلك أكثر مما ينتج، ولن يمكن ضبط إنتاج السلع. ولذا تسود فى بداية هذه المرحلة أخلاقيات العمل البروتستانتية ويظهر الإنسان الاقتصادى فى الدول الرأسمالية، وهو نفسه الإنسان الاشتراكى (بطل الإنتاج) فى الدول الاشتراكية، وكلاهما تتحدد مكانته فى المجتمع فى إطار مقدار ما يُنتج (لا ما يستهلك). ومن هنا التقشف والتراكم وزيادة الإنتاج والصناعة الثقيلة وبداية الاقتصاد الرشيد ومرحلة المركنتالية وتوحيد السوق القومية فى البداية، ثم الرأسمالية الرشيدة والرأسمالية المالية أو المصرفية فى غرب أوروبا والولايات المتحدة وظهور مفهوم السوق العالمية (وبداية ظهور ملامح الاستهلاكية والانفتاح وتحدى كل من السوق والجنس للدولة القومية).

ويمكن فى هذه المرحلة أن نتحدث عن «المستغلين» و«المستغَلين» وعن عمال يتم اعتصار فائض القيمة منهم، وعن طبقات متوسطةَ تحقق حراكًا اجتماعيًا أو هبوطًا فى السلم الاجتماعى والطبقى.

ومع هذا، لم يكن قد تم تحديث أوروبا تمامًا حتى عام ١٩١٤، فاقتصاديات معظم بلاد أوروبا كانت تضم قطاعًا زراعيًا كبيرًا، وكان معظم السكان إما جزءًا من الاقتصاد الزراعى أو جزءًا من الصناعات الاستهلاكية والتجارة الصغيرة المحلية. وقد حققت الثورة الصناعية خطوات واسعة بعد عام ١٨٩٠ وساهم التراكم الإمبريالى فى الإسراع بعمليات تحديث الغرب، ومع هذا ظل كثير من البنَى الاقتصادية والثقافية القديمة التقليدية قائمًا. وقد تمتعت إنجلترا ثم الولايات المتحدة بمركزية فى النظام الاقتصادى العالمى.

وقد كان تاريخ شرق أوروبا (وبقية العالم) مختلفًا، ولكن الجميع لحق بالركب. فمرت مجتمعات شرق أوروبا بمرحلة مركنتالية تقشفية تراكمية مكثفة، وبدلاً من ديكتاتورية البيوريتان جاءت ديكتاتورية البروليتاريا، بدلاً من الملكيات المطلقة والدول

القومية المطلقة جاءت دولة الطبقة العاملة المطلقة التى ركزت السلطة فى يدها وقامت بعملية الترشيد والتراكم بسرعة .

وقد تمت عملية تحديث بقية العالم من خلال جيوش الإمبريالية الغربية ، ثم ظهرت دول قومية فى العالم الثالث تحاول إنجاز عملية التحديث بسرعة (وكانت عملية التحديث تعنى فى واقع الأمر عملية تغريب) وأن تحقق التراكم وأن تهيمن على سوقها القومية .

(ب) الهدف النهائى من الوجود فى الكون ، فى مرحلة ما بعد الحداثة السائلة أى بعد عام ١٩٦٥ ، هو الاستهلاك والمزيد من الاستهلاك ، وما يحرك المستهلك هو اللذة لأنه لو حرَّكته المنفعة لكانت كارثة لأنه لن يستهلك ألا ما يحتاج إليه ، وبالتالى لن تتحرك آلات المصانع التى تنتج آلاف السلع غير الضرورية ، ولن تزيد أرباح المنتجين ولن يتراكم رأس المال . بل إن الاستهلاك بالنسبة للمستهلك واجب/ حق . ولذا ، بعد تحكم الرأسمالية فى العملية الإنتاجية ، وبعد تحقيق التراكم الرأسمالى الإمبريالى بنسبة معقولة ، انتقل النظام من المنفعة إلى اللذة وأصبح الاستهلاك (لا الإنتاج) هو هدف المجتمع ، وأصبحت السعادة هى تحرر الاستهلاك من الحاجات المادية أو الأساسية التى يتطلب الوفاء بها السلع ذات القيمة الاستعمالية . ولم يَعُد هدف المجتمع إشباع الحاجات وإنما تخليقها ، ولم تَعُد الحاجة مصدر معاناة تحتاج إلى إشباع وإنما أصبحت على العكس من ذلك شيئًا يُحتَفى به . ولم يَعُد التنافس الأساسى بين المنتجين (كما هو الحال فى الرأسمالية الصناعية التنافسية) وإنما بين المستهلكين . وأصبح الاستهلاك هو المجال الرئيسى الذى يتم فيه اغتراب الإنسان ، حيث تتحدد وتُنتج احتياجات الناس ، وتوجَّه الرغبات نحو ما تم تحديده وإنتاجه من قبل . ويتم استيعاب الناس فى منظومة متعددة المستويات من الأشياء والعلامات والإشارات والرموز والدلالات ، وهو ما يجعل «للثقافة» والإدراك أولوية على القيم المادية .

وأصبح نمط الاستهلاك وإشباع اللذة (وليس ممتلكات الفرد أو إنتاجيته) مؤشرًا على مكانته فى المجتمع ، وانتقل تحديد وضع الفرد فى المجتمع من السلعة نفسها أو كمية النقود التى يمتلكها الفرد . وأصبحت الصورة أو العلامة هى السلعة أو القيمة المادية الرئيسية التى تُقاس بالنسبة لها قيمة كل شىء ، أى أن السلع المادية والنقود لم تَعُد

أساس السيطرة على المجتمع . كل هذا يجعل التحليل الماركسى الذى أكد أولوية السلع المادية على السلع الثقافية غير ذى موضوع ، بل يجعل الماركسية نفسها (كما يقول بودريار) مجرد امتداد للرأسمالية التقليدية ومتواطئة معها وأداة للهيمنة أو الإمبريالية الإدراكية .

ويمكن القول بأن تحديث المجتمعات الغربية قد اكتمل بعد الحرب العالمية الثانية ، وتم تهميش أية جيوب زراعية أو شبه زراعية ولم يَعُد القطاع الزراعى ذا أهمية كبيرة .

وتشهد هذه الفترة ظهور الفورديزم Fordism ، أى تنميط السلع على مستوى ضخم ، فتم إنتاج السيارة والمنزل بشكل نمطى على نطاق جماهيرى ، كما تم تطبيق أساليب تايلور فى الإدارة العلمية . وتزايد استخدام الكريدت كارد (بطاقات الائتمان) بدلًا من النقود ، وهو ما يساهم فى الحركة الاستهلاكية وفى تضخم قطاع الخدمات وقطاع اللذة واتساع السوق المحلية وتجاوز الحدود القومية . وظهرت السوق العالمية والشركات متعددة الجنسيات عابرة القارات التى لا تحترم السوق المحلية ، وظهرت الاستهلاكية العالمية . وقد تزايد ما يُسمى «الاقتصاد الفقاعى» (بالإنجليزية : بابل إيكونومى bubble economy) أو «الاقتصاد الطفيلى» (بالانجليزية : دريفاتيف إيكونومى derivative economy) أى اقتصاد المضاربات المبنى على التأمينات المصرفية التى لا يقابلها رأسمال حقيقى ، تجارة الأموال تقدر بنحو ٥٠٠ تريليون دولار (التريليون يساوى ١٠٠٠ مليار) ، وهو ما يعنى أن هذه التجارة تصل إلى ٥٠ ضعف قيمة تجارة السلع الدولية التى بلغت قيمتها الإجمالية عام ١٩٩٧ نحو ١٠ تريليون دولار فقط لا غير . كل هذا يعنى ابتعاد الاستثمار المالى عن الاستثمار الاقتصادى الحقيقى . ومع هذه الحركة الطائشة للتريليونات يتقرر مصير أمم بأكملها ارتفاعًا وهبوطًا .

وقد تزايد دور الإعلام وقطاع اللذة فى تصعيد الاستهلاك . ولا يمكن الحديث عن مستغِل ومستغَل ، فالمستغِل فى مكان يصبح مستغَلًا فى مكان آخر . فكأن عملية الاستغلال أصبحت بلا بؤرة ولا مركز ، وأصبح النموذج دائريًا : نموذجًا قويًا فعالًا ، يدور كالآلة . وكما يقول سيرج لاتوش : «لا يمكن الحديث عن الحضارة الغربية

الحديثة (أو عن الحداثة الغربية) باعتبارها لحظة زمنية أو رقعة جغرافية، وإنما هى آلة بدأ الإنسان فى تشغيلها، ثم استمرت فى الدوران بقوة الدفع الذاتية، ثم أخذت تتزايد سرعتها بقوة تفوق طاقة الإنسان. وهى فى دورانها تدوس بقوة على الجميع، بما فى ذلك الإنسان الغربى نفسه الذى بدأها فى الدوران وكان يحاول توظيفها لصالحه». فى هذا الإطار (الآلة التى تدور ـ الاقتصاد الطفيلى ـ الإعلام الشرس ـ عالم بلا بؤرة) يشعر الإنسان بالعجز الكامل فيتزايد الحديث عن المؤامرة.

ويُلاحظ تراجع الهيمنة الاقتصادية للولايات المتحدة وظهور مراكز أخرى فى اليابان وجنوب شرق آسيا وألمانيا، وبداية الخصخصة فى العالم الثالث، وتساقط سياسات الاقتصاد الوطنى وتفشى النزعة الاستهلاكية.

٢ـ المجال السياسى والاجتماعى

(أ) نشبت الثورة البورجوازية ضد الإقطاع ثم الثورة البروليتارية ضد الرأسمالية فى مرحلة التحديث، وانتصرت البورجوازية والطبقات المتوسطة وتبلور الصراع الطبقى وظهرت القوميات العلمانية (العضوية وغير العضوية) والدولة القومية المركزية المطلقة (مرحلة الملكيات المطلقة ومرحلة الدول الديمقراطية فى غرب أوروبا والاشتراكية فى شرقها) وتم تأكيد أهمية الماضى القومى والهوية القومية.

والدولة القومية هى التى قامت بتحديد الحدود وترشيد الداخل الأوروبى وتحديث المؤسسات وعلمنة الرموز وتدجين الإنسان الأوروبى وتحويله إلى إنسان وظيفى حديث («استعمار عالم الحياة» على حد قول هابرماس)، ثم جيشت الجيوش ونهبت العالم فأسست البنية التحتية للمجتمعات الغربية من خلال التراكم الإمبريالى (الذى يُقال له «التراكم الرأسمالى») ومن خلال مؤسساتها التربوية والإعلامية جعلت الإنسان الغربى يستبطن رؤيتها للحياة.

لكل هذا هناك إيمان عميق بالصالح العام وإمكانية الإنابة (بالإنجليزية: ربرزنتشين representation) أى أن ينتخب الإنسان من «ينوب» عنه فى البرلمان ليعبر عن رأيه ومصالحه، لكل هذا هناك ثقة كاملة بالعملية السياسية.

ورغم قوة الدولة القومية وشراستها وهيمنة البورجوازية، ظلت هناك جيوب تقليدية (أرستقراطية ـ إثنية ـ دينية) حتى الحرب العالمية الثانية، وكان كثير من أعضاء النخب الحاكمة من أصول أرستقراطية، وكان معظم أوروبا يحكمها أسر ملكية. بل تكيفت البورجوازية مع النظام القديم وتلونت الأرستقراطية الصناعية بألوان الأرستقراطية الزراعية.

ويرى أحد المؤرخين أن التحول الحقيقى للغرب تم بعد ما يسميه «حرب الثلاثين عامًا الجديدة» (١٩١٤ ـ ١٩٤٤) إذ تم تحديث وعلمنة كل النظم والمؤسسات والبِنَى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية فى الغرب، كما تم تهميش الأرستقراطيات وكل الجيوب التقليدية المتبقية.

ومع نهاية المرحلة، بدأ تآكل الدولة القومية من خلال ظهور النزعات الإثنية والكوزموبوليتانية فى الوقت نفسه (ومن خلال تزايد النزعات الفردية والتوجه الحاد نحو اللذة المتمركزة حول الإشباع الجنسى وتصاعد معدلات الاستهلاك). كما بدأت حركيات السوق (التى لا تعرف القيم أو الخصوصيات) تهدد الحدود القومية. ومع هذا يُلاحظ تصاعد هيمنة البيروقراطية والتكنوقراطية وتزايد تدخُل الدولة فى كل مناحى الحياة الخاصة. وتنتهى المرحلة بالإبادة النازية والإرهاب الستالينى والمكارثية وهيروشيما وناجازاكى وفيتنام وكمبوديا وتأسيس الدولة الصهيونية فى فلسطين، ثم تظهر أسلحة الدمار الكونى والأسلحة الميكروبية (لأول مرة فى تاريخ البشرية، ما يخصصه الإنسان من طاقة واعتمادات فى تطوير أسلحة الدمار والفتك يفوق ما يخصصه لإنتاج الطعام، على سبيل المثال). ويلاحظ تصاعُد حركات التحرر الوطنى فى العالم الثالث التى تحاول القوى الاستعمارية قمعها بضراوة.

(ب) مع تصاعد معدلات التدويل والاتصال الإلكترونى (بعد عام ١٩٦٥) ضمرت الدولة القومية ومؤسساتها وظهرت مراكز قوى أخرى (نقابات ـ جماعات ضغط ـ شركات ضخمة منظمات غير حكومية)، فالسلطة لم تَعُد مجموعة مؤسسات مركزية يمكن الاستيلاء عليها والتحكم فيها، فهى موزعة بين عدة مؤسسات متغلغلة فى المجتمع. ولم يعد هناك إيمان بالصالح العام، ولم يعد من الممكن «إنابة» شخص يمثل مصالح الناخب. كما بدأ التوجه الحاد نحو اللذة يقوض مركزية الدولة، إذ تصاعدت النزعات الفردية.

ومن أهم التطورات تضخم (بل تغوُّل) قطاع صناعات اللذة، وهيمنته على الحياة الخاصة التى تم استيعابها فى رقعة الحياة العامة، وتزايد تأثير وسائل الإعلام ومنظومات المعلومات التى تحاصر الإنسان بالصور الأيقونية الجذابة المتغيرة، الخالية من المضمون والمعنى تقريبًا، والتى تكاد تشير إلى ذاتها. ولذا فالمجتمع لا تحكمه الدولة وإنما تحكمه منظومات المعلومات والشفرات الجماعية الموحَّدة (كود Code) مثل لغة الإعلانات والقوالب المرئية واللفظية الجاهزة. ومن أهم التطورات الأخرى تزايد الوزن النسبى لكثير من الفئات الهامشية، وضمور الهويات القومية، واختفاء بقايا الأرستقراطية والثقافة الأرستقراطية (١٩٤٥). وظهور الطبقة المتوسطة الجديدة من المهنيين الذين كانوا يشكلون ٥ , ١٠٪ من سكان الدول الغربية الصناعية حتى بداية القرن العشرين، ولكن عددهم فى الوقت الحاضر يبلغ نحو ٢٠ , ٢٥٪ وهم أقلية عددية كبيرة يتمتع أعضاؤها بنفوذ قوى يتجاوز نسبتهم العددية، فهم الذين يضعون السياسات والاستراتيجيات، كما أن لهم نفوذًا ثقافيًا قويًا، لأنهم يتميزون بمقدرتهم على الإنفاق، وهم لهذا أكثر مواكبة لعصر الاستهلاك. ونتيجة لهذا كله يحل هؤلاء المهنيون محل الأرستقراطية القديمة أو حتى البورجوازية فى تحديد قيم المجتمع وأسلوبه فى الحياة. وموقف هؤلاء المهنيين من الطبقة العاملة مبهم للغاية. ولكن الطبقة العاملة نفسها استوعَبت تمامًا فى أسلوب الحياة فى المجتمعات الغربية من خلال دولة الرفاه وإعلانات البطالة والدعاية الصحية شبه المجانية، ولم تعد أحلامها تختلف عن أحلام أعضاء المجتمع ككل، ففقدت أى دور ثورى لها وتراجع دور نقابات العمال. ومن هنا الإحساس بأن الصراع الطبقى تم إلغاؤه، على الرغم من أن الفجوة التى تفصل بين الأثرياء والفقراء ازدادت اتساعا.

ويلاحظ تزايد الاستقطاب الجيلى فى الولايات المتحدة وغيرها من الدول المتقدمة (وخصوصًا ابتداءً من نهاية السبعينيات)، كما ظهرت حركات الطلاب والحركات الاجتماعية الجديدة التى تربط دائمًا بين الانعتاق والحرية الجنسية (خاصة بعد اكتشاف حبوب منع الحمل)، أى أن أحلام الثوريين لا تختلف كثيرًا عن الأحلام التى يفبركها بكفاءة عالية قطاع اللذة فى المجتمع. وقد أدركت بعض قوى اليسار أن الثورة مستحيلة، وأن الاستيلاء على الحكم مستحيل، فى عصر ما بعد الأيديولوجيا وسيادة الفكر التكنوقراطى فى عالم السياسة وقوانين الإدارة العلمية، وأنه لو تم الاستيلاء على

السلطة فإن هذا لن يحل المشكلة بسبب هيمنة النظم التكنوقراطية ونظم المعلومات والصور الأيقونية المخلقة على الإنسان من الداخل والخارج.

ومع هذا يُلاحظ اندلاع الحركات الثورية ذات التوجه البيئى، التى تشكل أول انسلاخ حقيقى ذى طابع جماهيرى عن منظومة التحديث الغربية، المادية العقلانية الداروينية. ورغم ضرب حركات التحرر الوطنى فى العالم الثالث وظهور نخب حاكمة ذات اتجاه تغريبى واضح، وتآكل مؤسسات الدولة القومية وتزايد الحروب الإثنية والدينية، يلاحظ ظهور حركات شعبية فى الشرق والغرب ترفض عمليات التدويل، وقد ظهر هذا بشكل واضح ومتبلور فى الحركات المناهضة للعولمة وللغزو الأمريكى للعراق.

٣ـ المجال الدولى

(أ) تبدأ مرحلة التحديث بقيام الإنسان الغربى بإبادة شعوب الأمريكتين وتسخير ملايين الأفارقة ليصبحوا مجرد طاقة توظف فى خدمة الإنسان الأبيض. ثم ظهرت الإمبريالية «العالمية»، وهى عالمية لأنها حولت العالم بأسره إلى مادة استعمالية فاستغلت الموارد الطبيعية والبشرية فى كل بقاع الأرض بشكل مباشر ومن خلال الجيوش النظامية أو من خلال الجيوب الاستيطانية المختلفة. وكان يتم تبرير الهجمة الإمبريالية الغربية على شعوب العالم باللجوء إلى شعارات مثل «عبء الرجل الأبيض» و«الرسالة الحضارية» و«القدر المحتوم».

وانحصرت التجربة الاستعمارية لروسيا القيصرية فى البلاد المحيطة بها، فاستولت على الخانات التركية وعلى بعض الدول المجاورة مثل بولندا، حتى أن روسيا كانت تسمى «سجن الشعوب». وحينما قام الاتحاد السوفييتى ظل محتفظًا بهيمنته على هذه الدول كما هيمن على الأحزاب الشيوعية وكان هذا يتم باسم الأممية الاشتراكية وباسم الدفاع عن الطبقة العاملة.

ورغم تقسيم العالم من قِبَل الدول الغربية فقد شهدت هذه الفترة حروبًا عالمية (أى غربية) وأخرى صغيرةً فى آسيا وأفريقيا. وبدأت تظهر ملامح ما يُسمَّى «جلوباليزيشن» globalization أى «العولمة» أو تحويل العالم إلى وحدات متجانسة لا

تتمتع بأية خصوصية (وهو الاتجاه الذى أدى فى نهاية الأمر إلى ظهور النظام العالمى الجديد). ومما سارع بهذا الاتجاه أن الاستعمار الغربى (والأمريكى بخاصة) اكتشف أن المواجهة مع الشعوب أمر مكلف جدًا، وأن الحروب الاستعمارية لا تأتى بعائد كبير ولذا قرر التراجع عن الغزو العسكرى المباشر والبحث عن أشكال أكثر مراوغة مثل الاستعمار الجديد. وكان هناك دائمًا دولة غربية واحدة هى المهيمنة على النظام العالمى (إنجلترا حتى نهاية الحرب العالمية الأولى ثم الولايات المتحدة حتى الوقت الحاضر). وانتهت الفترة بالحرب الباردة، وبداية عملية تصفية الجيوب الاستيطانية. ومع نهاية المرحلة لم يبق سوى الجيب الاستيطانى فى فلسطين، يطل على أفريقيا وقناة السويس، والجيب الاستيطانى فى جنوب أفريقيا فى قاعدة القارة.

(ب) شهدت مرحلة ما بعد الحداثة وما بعد عام ١٩٦٥ ظهور النظام العالمى الجديد. ويمكن الحديث عن عولمة بعض القضايا مثل الطاقة النووية - التلوث البيئى - الإيدز - أنفلونزا الطيور - الثورة الإلكترونية - ثورة المعلومات. ويمكن القول بأن الدول الاستعمارية السابقة تحاول فى الوقت الحاضر استغلال الموارد الطبيعية والبشرية على المستوى العالمى بدون مواجهات عسكرية، ومن خلال تجنيد النخب المحلية الحاكمة لتنفيذ مخططات الدول الغربية، ومن خلال تزايد معدلات التدويل، بحيث يتحول الكون بأسره إلى شىء متجانس يتسم بالواحدية الدولية، لا خصوصيات له ولا ثنائيات ولا تنوع. بدلاً من استعمار الشعوب، يحاول الغرب امركتها وكوكلتها (نسبة إلى الكوكاكولا) وتحل الكوكاكولانية بدلاً من الكولونيالية. ويتم الحديث عن نهاية التاريخ ونهاية الأيديولوجيا، لإشاعة الإحساس بأن ثمة نظامًا جديدًا قد ظهر مبنيًا على العدل وتبادل المصالح الاقتصادية. ومع هذا يلاحظ - كما أسلفنا - أن ٢٠٪ من سكان الأرض (شعوب الدول الغربية) يستهلكون ٨٠٪ من موارد العالم الطبيعية. وقد تزايد الاستقطاب على مستوى العالم لصالح الدول الثرية التى تزداد ثراء بينما تزداد الدول الفقيرة فقرًا، من خلال عملية التبادل الاقتصادية «العادلة»! كما يلاحظ أن معدلات إنتاج الأسلحة (وبيعها) لم ينخفض كثيرًا عن ذى قبل.

ولا يستخدم النظام العالمى الجديد الديباجات القديمة مثل عبء الرجل الأبيض، وإنما يتحدث عن الدفاع (الانتقائى) عن حقوق الإنسان وحقوق الأقليات وحقوق النساء وربطها بالدفاع عن حقوق الشذاذ جنسيًا وعن حقوق الحيوانات.

والنظام العالمى الجديد هو تصعيد لعمليات العلمنة الشاملة، ومحاولة لإعادة صياغة العالم بأسره حتى يصبح جزءًا من الآلة التى ستستمر فى الدوران إلى أن ترتطم بحائط كونى (مثل ثقوب الأوزون والفشل الذريع فى التخلص من النفايات النووية وغير النووية). ويمكننا الآن الحديث عن «الاستهلاكية العالمية» وعن «الإمبريالية النفسية» (أى الإمبريالية التى تعتبر النفس البشرية هى الحيز الذى تتحرك فيه وتهزمه وتحوسله) بدلًا من «الاشتراكية العالمية» أو «الرأسمالية العالمية» أو «الإمبريالية العالمية» وخصوصًا بعد سقوط النظام الاشتراكى والنظرية الماركسية. والذى حدث هو التلاقى «كونفرجانس convergence» بين النظامين الرأسمالى والاشتراكى، وهو تلاق توقعه كثير من علماء الاجتماع منذ زمن. ويلاحظ أن الولايات المتحدة لم تعد المركز ولا القوة الوحيدة فى العالم، إذ ظهرت قوى أخرى (النمور الآسيوية ـ تعاظم نفوذ أوروبا).

ويحاول النظام العالمى الجديد (هذا التعبير الجديد عن الظاهرة الاستعمارية الغربية أو النظام العالمى القديم) أن يجعل شعوب العالم تستبطن رؤيتها لذاتها كمستهلكين ومنتجين وحسب، أى مادة استعمالية، وتدخل القفص الحديدى راضية قانعة. ولذا فهو يلجأ للإغواء والقمع بدلاً من المواجهة الصريحة والقمع المباشر.

وقد قبلت كثير من نخب العالم الثالث هذا الإغواء وبدأت تثرثر هى الأخرى عن النظام العالمى الجديد (ولكن بدأت قطاعات أخرى تدرك تمامًا خطورة هذا الاتجاه نحو العولمة). ثم أفصحت الحداثة الداروينية عن نفسها تمامًا حين قام النظام الأمريكى برفض الشرعية الدولية وفكرة القانون الدولى العام وهاجم العراق.

٤ ـ المجال الفلسفى

(أ) شهدت مرحلة ما قبل عام ١٩٦٥ بدايات المشروع التحديثى العقلانى المادى الذى يستند إلى الإيمان بالكل المادى الثابت المتجاوز ذى الهدف والغاية، والذى يشكل مركز الكون. وكان هذا المركز فى البداية هو إما الإنسان أو الطبيعة/ المادة ثم فى مرحلة لاحقة أصبح مركز الكون أى مطلق علمانى (الفرد ـ الدولة ـ العنصر الاقتصادى).

وتم إنجاز الإصلاح الدينى وبداية علمنة الدين وتهميش المقدَّس وعزله فى رقعة الحياة الخاصة، على أن تحرر الحياة العامة من كل المقدَّسات، وهو ما يسمى «نزع القداسة عن العالم». وظهرت الرؤية المعرفية العلمانية الشاملة التى ألهت الإنسان، وهى رؤية تقوم مقام الديانة العالمية (بالإنجليزية: وورلد رليجون world religion) التى تتسم بالشمول، وتتفرع عنها منظومات معرفية وجمالية أخلاقية ومعيارية كاملة فى جميع المجالات. ولذا نجد أن لها سفر التكوين الخاص بها (أصل الأنواع لداروين) وأنبياؤها (بنتام وداروين وماركس وفرويد) وقصتها الكبرى (التقدم المستمر) وخيرها (إمتاع الذات) وشرها (قمعها) وجنتها (اليوتوبيا التكنولوجية) وجهنمها (التخلف المادى). وثمة إيمان بمقدرة الإنسان على هزيمة الطبيعة.

وقد ظهرت من داخل هذه المنظومة ثنائية الإنسان والطبيعة الصلبة حيث يشغل مركز الكون إما الإنسان المُتألَّه أو الطبيعة/ المادة. ولكن ما حدث فى واقع الأمر أن الإنسان الأبيض (وليس الإنسان ككل) ألَّه نفسه وأصبح مرجعية ذاته واحتل المركز، وقام بحوسلة الطبيعة وبقية البشر، ومن ثم تحولت الرؤية المعرفية العلمانية إلى رؤية علمانية إمبريالية. ورغم مادية المنظومة المعرفية العلمانية الإمبريالية فإن ثمة نزعة طوباوية مثالية تظهر داخلها (المساواة فى المعسكر الاشتراكى ـ الدفاع عن عبء الرجل الأبيض ورسالة أوروبا الحضارية فى المعسكر الرأسمالى).

ومنذ البداية نشب صراع بين مركزى الكون (الإنسان والطبيعة) فأكدت النزعة الإنسانية الهيومانية أسبقية العقل على الطبيعة/ المادة وحرية الإرادة الإنسانية ومقدرة الإنسان على معرفة قوانينها وغزوها والهيمنة عليها والوصول إلى معرفة كلية يمكنه أن يُرشد حياته المادية والأخلاقية فى ضوئها، وباسمها يستطيع الإنسان أن يقمع رغباته ويرجئها وأن يتجاوز ذاته الطبيعية / المادية. وظهرت أخلاقيات مادية (المنفعة المادية ـ البقاء للأصلح ـ صراع الطبقات). وقد واكب كل هذا إيمان بأن الكون معقول، وله هدف وغاية. ومن ثم تزايد الإيمان بالتقدم وبأن التاريخ له مسار واضح حتمى، ينتهى بانتصار الإنسان (الإنسان الأبيض على وجه التحديد) وهذه هى مرحلة البطولة المادية.

وفى الوقت نفسه ظهرت الرؤية المعادية للإنسان (الإيمان بالعلم المنفصل عن القيمة والغائية الإنسانية)، إذ أن فلسفة إسبينوزا ورؤية نيوتن قامتا بتأليه الطبيعة بدلاً من

الإنسان، ووضعتا المادة فى مركز الكون، وطالبتا الإنسان بالإذعان للقانون الطبيعى المادى الآلى والحتميات المادية. فهيمنت الواحدية المادية، وظهرت حركة الاستنارة والعقلانية المادية فى النصف الأول، وسادت مفاهيم السببية الصلبة فى العلوم، وتراجعت القيم المسيحية تدريجيًا وكل المطلقات والثوابت. وبدأت مجالات حياة الإنسان المختلفة تنفصل تدريجيًا عنه، بحيث يصبح كل مجال مرجعية ذاته، لا علاقة له بالمركز الإنسانى.

ويمكن القول بأن الحداثة (فى الإطار المادى) ليست تبنى العلم والتكنولوجيا وحسب وإنما هى تبنى العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة، المتجاوزين للغائية الإنسانية، باعتبارهما المرجعية النهائية للإنسان. والحداثة تعنى أيضًا انفصال الإنسان عن كل النزعات الكونية وفصل كل العلاقات التقليدية وإخضاعها هى والمنظومات القيمية لعمليات التفاوض المستمرة.

ولكن مع اختفاء المعايير والمرجعيات المتجاوزة تتساوى كل الأشياء والظواهر والقيم فهى كلها توجد تحت سقف مادى واحد، فتصبح كل الأمور نسبية. عند هذه النقطة يصبح كل فرد أو شعب هو مرجعية ذاته، ومن ثم يستحيل حسم الصراعات إلا من خلال القوة، أى أن النسبية المطلقة تؤدى إلى الداروينية، ولذا فنحن نسمى الحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة الحداثة الداروينية.

ومع بداية نهاية المرحلة (ابتداءً من النصف الثانى للقرن التاسع عشر) تبدأ هذه الرؤى فى الاهتزاز، فتهتز فكرة الكل المادى المتجاوز، وتتراجع مفاهيم السببية الصلبة فى العلوم ويتعمق إحساس الإنسان الغربى بأن معرفة الطبيعة ليست أمرًا سهلًا، وأن استخلاص قوانين منها ليس أمرًا يسيرًا، وأن الطبيعة ذاتها تحكمها الصدفة. كما أدرك الإنسان الغربى أن تزايد الترشيد والتحكم الإمبرياليين لا يؤدى بالضرورة إلى السعادة، بل بدأ يدرك استحالة الترشيد، فتزعزع إيمانه بفكرة التقدم والحتمية التاريخية. وهنا ظهر نيتشه الذى أعلن موت الإله، أى نهاية عصر الميتافيزيقا والكليات وادعاء الإنسان المركزية وبشَّر بعالم لا مركز له. فى هذا الإطار ظهر الفكر المعادى للاستنارة واللاعقلانية المادية والرؤية العضوية الشمولية وفكرة التاريخ كعود أبدى وكدوائر مفرغة والفكر العنصرى الغربى (كانت أكثر الكتب انتشارًا فى أوروبا فى نهاية

القرن التاسع عشر كتاب المفكر العنصرى الفرنسى دروموند **فرنسا اليهودية**). وفى هذه التربة نبتت النازية والصهيونية.

ومع تزايد الإحساس بالورطة الحضارية تزايد الفكر العبثى والعدمى. ويلاحظ أن ثمة علاقة بين تزايد النزعة الاستهلاكية (والانغلاق على الذات وملذاتها) وتزايد النسبية والعدمية الفلسفية. ونشبت ثورة ضد الكلية والشمولية، سواء فى شكلها المادى الواضح (الوضعية ـ الوظيفية)، أو فى شكلها المادى الذى يتلبس لباسًا روحيًا (الهيجلية ـ البنيوية). وظهرت مدارس فلسفية توجه سهام نقدها للحداثة العقلانية المادية الغربية وفكر الاستنارة ككل (مدرسة فرانكفورت) وتهاجم فكرة التقدم.

وكل هذا مؤشر على اقتراب المرحلة الصلبة من نهايتها، ومع هذا فإن ما ينقذ هذه المرحلة من السيولة الكاملة ومن السقوط فى قبضة الصيرورة هو الإحساس المأساوى الذى صاحبها، فالإنسان الغربى كان لا يزال يحمل فى وجدانه ذكرى المرحلة البطولية المادية.

(ب) تكتسب الحركة المادية فى مرحلة ما بعد الحداثة (أى ما بعد عام ١٩٦٥) مركزية كاملة وحركية ذاتية مستقلة عن إرادة الإنسان بحيث تتجاوز أية نماذج عقلية وأية محاولات للتفسير والتنظير، فكل شىء يسقط فى قبضة الصيرورة، وتختفى المنظومات الكلية، ولذا لا يتساءل الإنسان عن أصل الأشياء ولا عن معناها ويختفى البحث عن الأصول والمعنى (فالحديث عن الأصل يعنى وجود ذات فاعلة تهمش الذوات الأخرى). ويُنظر إلى العالم بأسره من منظور الهامش ويصل فيه الترشيد قمته فيفقد الإنسان رشده وحريته وإرادته ومقدرته على التحكم، فيصبح العقل وثمرات الفكر (مثل النظريات والأيديولوجيات) أمورًا قديمة يجب طرحها جانبا. بذا، يختفى الإنسان تمامًا بتحوله إلى مادة مستوعبة فى نظام آلى عالمى وصلت فيه درجة التحكم والترشيد إلى الذروة، فتظهر السيولة والتفكيكية وفكرة اللاتحدد فى الطبيعة، والانتصار الكامل للرؤية المتمركزة حول المادة على الرؤية المتمركزة حول الذات الإنسانية، أى أن المركز الواعى للكون (الإنسان) يختفى ليحل محله فى بداية الأمر الطبيعة باعتبارها المركز اللاواعى، ثم يظهر أخيرًا اللامركز اللاواعى. وتتصاعد الشكوك فى العلم والتكنولوجيا، خاصة مع تفاقم الأزمة البيئية. ومع هذا يزداد استخدام الكمبيوتر، ومن ثم الاعتماد على العلم والتكنولوجيا.

هذا هو عصر النهايات والمابعديات (نهاية الأيديولوجيا ـ نهاية التاريخ ـ نهاية الميتافيزيقا ـ نهاية الحقيقة ـ نهاية البحث عن المعنى)، ولذا لا توجد أزمة معنى، وتحل اللاعقلانية المادية محل العقلانية المادية، والاستنارة المظلمة محل الاستنارة المضيئة، وتختفى تمامًا القيم والثوابت والمطلقات (فى المجال المعرفى والأخلاقى) ويصبح لكل فرد ثوابته وقيمه ودينه، وتختفى المعيارية لتحل محلها لا معيارية كاملة ونسبية شاملة. ولعل أطروحات ما بعد الحداثة هى تعبير عن هذا الوضع، فهى رؤية للكون تؤكد أن الكون لا مركز له، وأن لا علاقة بين النتائج والأسباب، ولا بين الدال والمدلول، ولا بين العقل والواقع، فكأن كل شىء أصبح مكتفيًا بذاته لا علاقة له بالآخر، مجرد قصص صغرى، إذ لا توجد قصة عظمى ولا ديانة عالمية؛ عالم ذرى تمامًا لا قداسة فيه، انسحب منه الإله ومات فيه الإنسان. ولذا تمحى كل الثنائيات وتختفى النزعة الطوباوية وتظهر النزعة البرجماتية والرغبة فى التكيف والمقدرة الفائقة على الإذعان للأمر الواقع.

ويمكن القول بأنه إذا كان الإله ـ حسب التصور النيتشوى ـ قد مات فى أواخر القرن التاسع عشر فإن الشيطان نفسه، قد مات أول يناير ١٩٦٥ (أى مع البداية الافتراضية للمرحلة الثانية). فالشيطان يفترض وجود قصة كبرى وثنائيات فضفاضة أو صلبة، وعالم يرتكب فيه الإنسان الخطيئة (مما يعنى وجود التوبة والغفران). ومع اختفاء كل هذا، ومع الحياد الكامل تجاه الجسد والجنس والعالم، ومع إزالة ظلال الإله (مفهوم الكلية والسببية والغائية) يصبح من الصعب التمييز بين المقدَّس والمدنَّس، ويصبح الشيطان كائنًا بلا وظيفة فيموت، وهذا هو ما يمكن تسميته «تحييد العالم».

ومع هذا يلاحظ أن المقدَّس لم يمت تمامًا، وإنما كان هناك طيلة الوقت متواريًا. ويعبر المقدَّس عن نفسه خارج أى إطار دينى، من خلال عدد هائل من العبادات الجديدة والغيبيات التى تتعايش مع كل المفاهيم العصرية أو تعيش جنبًا إلى جنب معها دون أن تدخل معها فى أى علاقة.

أما فى العالم الثالث فتتداخل الأمور، فمع الحديث عن الاستنارة يوجد الحديث عن ما بعد الحداثة، رغم ما بين الاتجاهين من تناقض عميق. كما يلاحظ ظهور فكر لا يقبل الحداثة الغربية، ويحاول أن يؤسس حداثة جديدة تنطلق من نقد أساسى لفكر الحداثة الغربى. ففى العالم الإسلامى، على سبيل المثال، تراجع مشروع الشيخ محمد عبده

الخاص بتكامل الحداثة الغربية والإسلام، ويحاول الخطاب الإسلامى طرح نقد شامل للحداثة الغربية، ويبدأ البحث عن حداثة جديدة لا تودى بالإنسان. أما فى إسرائيل فتتراجع الأيديولوجية الصهيونية وتظهر العبادات الجديدة (بين أعضاء الجماعات اليهودية فى العالم) وتترجم فلسفة ما بعد الحداثة نفسها فى مجال اليهودية إلى لاهوت موت الإله.

٥ ـ المنظومة الأخلاقية وأسلوب الحياة

(أ) يتم فى بداية مرحلة التحديث توليد منظومات أخلاقية مادية (اشتراكية أو رأسمالية) يؤمن بها الإنسان الرأسمالى أو الاشتراكى إيمانا عميقا، إلى درجة أنه على استعداد للموت من أجلها. وهو ما يعنى أن النزعة الطوباوية والأحلام المثالية بالحرية والإخاء والمساواة والهيمنة الإمبريالية وإرادة القوة ذات فعالية. ويشعر الإنسان من ثم بأنه قادر على التحكم فى حياته ومصيره وعلى صياغة بيئته وذاته فى ضوء المثل الأعلى الذى يؤمن به. ويتم ضبط الحياة من خلال التسامى على الرغبات (وكبتها أو قمعها) وإرجاء الإشباع واللذة. ورغم أن عملية تآكل الأسرة تبدأ، فتختفى الأسرة الممتدة لتحل محلها الأسرة النووية التى تبدأ فى التفكك هى الأخرى، إلا أن الأسرة تظل مع هذا هى الوحدة الأساسية فى المجتمع التى يتم من خلالها توصيل القيم إلى الأفراد وتحويلهم إلى مواطنين وكائنات اجتماعية. كما يتم التسامى على الرغبات باسم المثل الأعلى داخل إطار الأسرة. وتظهر حركة تحرير المرأة التى تطالب بإعطاء المرأة حقوقها باعتبارها عضواً فى المجتمع، تقوم بدورها كأم وكأداة عاملة. ويؤدى تنميط السلع إلى تنميط الحياة وترشيدها، كما يؤدى استخدام السيارة إلى تسارُع وتيرة الحياة.

ويلاحظ اتساع رقعة الحياة العامة فى نهاية هذه المرحلة، وضمور رقعة الحياة الخاصة، وبداية تدويل أسلوب الحياة، وتراجع اللون المحلى (انتشار الهامبورجر والـ«تى شيرت» والبلوجينز وأمركة الغرب والعالم والولايات المتحدة، باعتبار أن الأمركة هى أسلوب فى الحياة يعادى الخصوصيات الثقافية وضمنها الخصوصيات الأمريكية نفسها). ومع هذا، يظل إحساس الإنسان بأنه قادر على التحكم فى حياته ومصيره وفى صياغة بيئته وذاته، ويظل هناك وهم الخصوصيات الإثنية والقومية. ويلاحظ تصاعد عملية علمنة التعليم والرموز والأحلام والرغبات، ومع هذا تظل

الأحلام والرموز القديمة ذات فعالية. ولا يزال النظام التعليمى متأثرًا بالمُثل التقليدية (أهمية اليونانية واللاتينية ودراسة الفلسفة والكلاسيكيات)، ويظل هناك شكل من التدين الفعلى أو الاسمى قائمًا ينعكس على سلوك الأفراد وأزيائهم التى تميل إلى الاحتشام ومحاولة توضيح الفروق بين الجنسين والتى تتبع بروتوكولًا اجتماعيًا محددًا.

(ب) يلاحظ التزايد التدريجى للنسبية المعرفية والأخلاقية بعد عام ١٩٦٥، فيصبح من المستحيل الإيمان بأية قيم، وهو ما يعنى اختفاء النزعة النضالية وتلاشى النزعة الطوباوية وكل الأحلام المثالية (فى المعسكرين الاشتراكى والرأسمالى)، ويرفض الإنسان إرجاء إشباع اللذة الفردية. ولكنه، مع هذا، يشعر بأن عليه أن يتكيف مع واقعه ويقبل عمليات التسوية فى المجتمع التى تُسوى الإنسان بالإنسان وتمحو فرديته وعالمه الجوانى ثم تسويه بالأشياء.

ويتسارع تآكل الأسرة إلى أن تأخذ فى الاختفاء تمامًا وتظهر أشكال بديلة من الأسرة (أسرة من رجل واحد وأطفال ـ امرأة واحدة وأطفال ـ رجلان وأطفال ـ امرأتان وأطفال. رجلان وامرأة وأطفال.. إلخ). وتظهر حركة التمركز حول الأنثى (الفيمينزم feminism) التى تنظر للمرأة باعتبارها كائنًا فى حالة صراع مع الرجل، ولذا لا تطالب هذه الحركة بحقوق المرأة، وإنما تطالب بتحسين كفاءات الصراع (مع الرجل) وتغيير اللغة وتعديل مسار التاريخ. ومع ضمور النزعة الطوباوية واختفاء الأسرة كآلية لنقل القيم وإعلاء الرغبات يتزايد السُعار الجنسى عند الأفراد، ويزيد حدته قطاع اللذة الذى يعمل على هدم القيم الأخلاقية وإشاعة القيم الاستهلاكية التى تصبح المعيار للحكم على الإنسان (ولذا يحل الذوق الجيد محل الأخلاقيات الحميدة، وتحل القيم الجمالية محل القيم الأخلاقية). ومن الأسباب الأخرى التى أدت إلى تزايد السُعار الجنسى انفصال الجنس عن القيم الأخلاقية والاجتماعية، بحيث أصبح النشاط الجنسى مرجعية ذاته. وقد أصبحت اللذة إحدى الآليات التى يستخدمها المجتمع العلمانى الحديث فى استيعاب الجماهير فى عمليات الضبط الاجتماعى بعد أن كان يبذل جهودًا لمحاصرتها وإعلائها. وتتم عملية الاستيعاب والضبط لا من خلال القمع الصريح وإنما من خلال الإغواء، وهو شكل من أشكال القمع الخفى حيث تتم إشاعة الإحساس بأن حق الإنسان الأساسى (بل الوحيد) هو الاستهلاك، وبأن إشباع اللذة

هو أقصى تعبير ممكن عن الحرية الفردية، وهو ما يعنى ضمور اهتمام المواطن برقعة الحياة العامة وتركيزه على ذاته ورغباته. ولكن هذه الذات وهذه الرغبات يتم تشكيلها وصياغتها وتوجيهها من قبل صناعات اللذة وأجهزة الإعلام التى تغولت تمامًا فى تلك المرحلة، والتى تقوم باقتحام أحلام الإنسان وترشيده من الداخل والخارج. فيظهر الإنسان ذو البعد الواحد الذى تم ترشيده من الداخل. ويظهر المواطن المُخدَّر الذى لا يمكنه التحكم فى رغباته الحسية، والذى تتركز أحلامه فى تحقيق انتصار جنسى أو فوز النادى الذى ينتمى إليه فوزًا ساحقًا ماحقًا!

ويلاحظ ظهور الإنسان الجسدى وشيوع الحب العرضى. ويعد عام ١٩٦٥ هو نهاية القيم البيوريتانية الخاصة بالقمع والإرجاء، فقد ظهرت حركة الجنس المطلق أو المرسل (بالإنجليزية: فرى لاف موفمنت free love movement والتى تعنى حرفيًا «حركة الحب الحر»). وتعد ثورة الشباب فى الستينيات، فى تصورنا، معلمًا أساسيًا فى تاريخ المتتالية التحديثية والعلمانية الشاملة، فحتى ذلك الوقت لم تكن علمنة سلوك الإنسان الغربى قد اكتملت بعد، رغم علمنة رؤيته وأحلامه ورغباته، وهو ما تم إنجازه فى هذه المرحلة. وكانت اللذة الحسية حتى ذلك الوقت مقصورة على الطبقة الحاكمة ولكن تم تعميمها وخصخصتها وجعلها متاحة للجميع، أى تم التوزيع العادل لإمكانات إشباع الرغبات الحسية (بالإنجليزية: ديموكراتايزيشن أوف هيدونيزم democratization of hedonism) وكل ما يتطلبه المجتمع الآن من الإنسان هو الاستسلام للاستهلاك واللذة. وقد صاحب هذا تزايد استهلاك المخدرات بين أعضاء النخبة والشباب. وتزايد سرعة الحياة العامة وإيقاعها (خاصة بعد استخدام التليفون المحمول، الذى حول رقعة الحياة الخاصة إلى رقعة عامة)، وتتسع رقعتها لتشمل معظم الحياة الخاصة للإنسان. ويتغلغل السوق والتعاقد والتبادل فى كل مجالات الحياة (الوجبات السريعة بدلًا من الطعام ـ الكريدت كارد بدلًا من النقود) وتتم علمنة التعليم والرموز والأحلام تمامًا. ويلاحظ اكتمال عملية التنميط، ومع هذا تتغير الأساليب والطرز إلى درجة يصعب على الإنسان استيعابها. ولا توجد قواعد عامة فى المجتمع، ومع هذا يلاحظ وجود عدد هائل من القواعد والإرشادات التى تتغير كل يوم. كل هذا يعنى فى واقع الأمر أن لا وقت للتأمل، فالذات مُحاصرة بالتعددية السلعية والمعلوماتية المفرطة والكليشيهات الأيقونية التى تلتهم الإنسان ولا تمنحه سعادة أو حكمة، فيبتلع كل شىء

ويتشيأ في مجتمع التبادل والاتصالات وتصبح الصورة أهم السلع (صورة الذات والصور التي يتلقاها المستهلك). ولذا يتزايد إحساس الإنسان بعدم الجدوى وانعدام الهدف وبأنه لا يملك من أمره شيئًا: الإعلام يقرر ما ينشر وما لا ينشر - الهندسة الوراثية تتحكم في كل شيء - الكمبيوتر يقسم العالم (وضمن ذلك الإنسان) إلى وحدات بسيطة يتم تناولها، ويؤدى كل هذا إلى أن ينسى الإنسان الماضي ويتولد لديه الإحساس بأنه حاضر أزلي.

وفي العالم الثالث يلاحظ تزايد معدلات التغريب بشكل واضح، ويصبح نجوم السينما ولاعبو الكرة هم المركز ويتبنى الناس الاستهلاكية إطارًا للحياة والبرجماتية أو الداروينية أطرًا معرفية.

٦- المنظومة الدلالية والجمالية

(أ) يسود في بداية مرحلة التحديث (قبل عام ١٩٦٥) الإيمان بأن ثمة واقعًا ثابتًا مستقرًا وذاتًا متماسكة قادرة على التواصل مع الذوات الأخرى من خلال لغة عقلانية شفافة تعكس الواقع ويمكن تمثيل الواقع من خلالها، وبأن الأعمال الفنية تستند إلى المحاكاة والتعبير (باليونانية: مايميسيس mimesis)، كما يشار إليها بعملية التمثيل أو الإنابة (بالإنجليزية: ريبرزنتيشن representation)، ولها مضمون إنساني وأخلاقي وتهدف إلى تعميق إدراك الإنسان بواقعه وربما تغييره، وبأن وظيفة النقد الأدبي والفني هي اكتشاف القيم الأخلاقية والجمالية الإنسانية التي يمكن أن يهتدي بهديها المبدعون والجمهور.

ولكن مع نهاية المرحلة تكتشف الذات الإنسانية أن حدودها غير واضحة وأن الواقع غير مستقر، وأن ثمة أسبقية للأشياء على الإنسان، ولكل هذا تفشل الذات الإنسانية في التواصل مع الذوات الأخرى أو التفاعل مع الموضوع أو التعامل معه.

واللغة لكل هذا تصبح أداة رديئة للتواصل لا تتسم بأية شفافية. وقد أفسد التسلع والتعاقد اللغة فأصبحت قادرة على التعامل مع السوق والأسعار والسلع والإعلانات، أي مع عالم الأشياء دون عالم الإنسان. ولذا، يصبح التواصل الإنساني من خلال

اللغة صعبًا إن لم يكن مستحيلاً. ومع هذا، تسيطر هذه اللغة المتشيئة على الإنسان وتسبب اغترابه. ولذا يحاول الإنسان إبداء احتجاجه بأن يبعد اللغة عن عالم الأشياء فيطور لغة ذاتية مغرقة فى الذاتية ويزداد التجريب اللغوى. والفنون الحداثية ليست محاكاة ولا تعبيراً عن الذات الإنسانية وليس لها هدف وإنما هى احتجاج (بشكل واع أحيانًا) على تسلع العالم، ولكنه احتجاج مأساوى يعرف عبثية الاحتجاج. ولذا، تظهر نظريات تفترض استقلالية العمل الفنى عن الواقع وأن العمل الفنى هو مرجعية ذاته مكتف بذاته لا يشير إلا إلى ذاته، وذلك حتى يتم فصل الفنون عن عالم التسلع الواقعى الذى يتهدده. ويظهر التجريد والتجريب ومسرح العبث ورفض محاكاة الواقع أو تمثيله. ووظيفة النقد الأدبى والفنى هى محاولة التوصل للقيم الجمالية لحماية الفنان من عالم السلع.

(ب) فى مرحلة ما بعد الحداثة (بعد عام ١٩٦٥) تختفى الذات الإنسانية المستقلة الواعية وإن وُجدت فهى ذات منغلقة على نفسها وغير متماسكة، والواقع لا يوجد وإن وجد فلا يمكن الوصول إليه. وتختفى المعيارية وإن وجدت فهى معايير متعددة تنفى فكرة المعيارية المركزية وهو ما يعنى استحالة المحاكاة أو التفاعل أو التواصل. ومادامت اللغة موجودة فى قلب الثقافة، فهى ليست شفافة وليست موصلًا جيداً كما يتصور دعاة التحديث، فالدوال منغلقة على ذاتها ملتفة حولها، ومن ثم فهى منفصلة عن المدلولات، ولذا فالمعنى دائمًا مختلف ومرجأ (الاخترجلاف La Differance).

ونفس القول ينطبق على النصوص، فكل نص ينفتح على النصوص الأخرى، وكل نص يحيلك إلى نص آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية (وهذه هى السيولة النصوصية). وهناك دائمًا فائض فى المعنى ليس بإمكان الإنسان التحكم فيه.

واللغة مكونة من صور مجازية متكلسة، أى أنها صور مجازية تأيقنت ولم تعد تصلح وسيلة لاستكشاف الواقع وللتعبير عن التعامل بين الذات والموضوع، فهو مجاز ملتف حول نفسه ومن ثم يخبئ الواقع ولا يوصله. كل هذا يعنى أن ليس ثمة شيئا خارج النظام اللغوى أو شبكة الألعاب اللغوية، فكل كلام إن هو إلا كلام عن كلام فى كلام، ولذا فالمعنى هو فى واقع الأمر نتاج عابر للكلمات أو الدوال أو الصور المجازية، وأى حديث عن التحكم فى اللغة كأداة للتواصل هو من لغو الحديث، فاللغة إرادة

يفرضها الإنسان على الآخرين من خلال القوة. (كما فعلت الولايات المتحدة حينما سمت العمل الفدائى، «إرهابًا»، وكما سمى الصهاينة «فلسطين» «إسرائيل»).

ومن ثم فالواقع هو نتاج الخطاب، وليس كما كان الظن فى الماضى أن الخطاب هو نتاج الواقع، واللغة هى التى تنتج الواقع والفكر. ولكن اللغة هى ذاتها نتاج علاقات اللغة. وحينما نعبر عن الحقيقة فما نخبر عنه ليس الحقيقة وإنما ترتيب جميل للكلمات متسق مع نفسه، فالحقيقة ليست حقيقة موضوعية وإنما هى وهم الحقيقة. وهذا يعنى أن اللغة لا يمكن استخدامها فى تمثيل الواقع، فاللغة تستخدم أساسًا للإفصاح عن المشاعر الفردية بطريقة فردية. بدلاً من أن تكون اللغة أداة التواصل بين الناس، تصبح سجن الإنسان. ومع هذا، يستطيع الإنسان أن يحقق قدرًا من الحرية من خلال التفكيك.

والنظام، فى المجتمع، ليس ثمرة قصة كبرى (إنسانية مشتركة) أو جهد واع أو تواصل لغوى يخضع لبعض القواعد وإنما هو نتيجة الكلام والمحادثة (القصص الصغرى) لا الحوار (الذى يدور فى إطار نص ثابت). بل إن العلاقات بين الناس هى نتيجة تداخل الألعاب اللغوية التى تولد عُقدًا أو أنشوطة تربط الناس بعضهم ببعض، أى لا يوجد تواصل وإنما تشابك عابر بين أطراف. ويصبح الفن (ما بعد الحداثى) مستقلًا عن الواقع بل عن الإنسان، فهو بلا غاية إلا اللعب الذى لا غاية له، وهو يدخل فى حالة من التجريب الدائم. وهو لا يحاكى الواقع (فلا يوجد واقع ثابت) ولا يعبر عن وعى المؤلف (فقد تم إعلان موته)، ويظهر الكولاج والباستيش والسخرية، وتصبح مهمة النقد تفكيك النصوص ليبين التناقضات الكامنة التى لا يمكن حسمها فى كل نص وعمل.

٧ ـ الصور المجازية والرموز

(أ) ظهر عدد من الصور المجازية والرموز فى مرحلتى التحديث والحداثة فظهرت فى المرحلة الأولى (التحديث) مجموعة من الصور المجازية فى العصر البطولى التى تدل على التحكم فى كل من الذات والموضوع، والمقدرة على التجاوز والصلابة.

١ ـ الدولة إله (صورة هيجل المجازية) تقوم بترشيد البشر، والاستيلاء على الدولة هى طريقة تغيير العالم فى الداخل (ثم الاستيلاء على العالم فى الخارج).

٢ ـ العالم مثل آلة يتحكم فيها الإنسان وتتحكم فيه، والعالم مثل نبات ينمو بشكل مستمر وبدون انقطاع أو بهدف محدد.

٣ ـ ثمة هرمية حادة ونظام واضح فى العالم.

٤ ـ العقل مثل المرآة التى تعكس الواقع ومثل الفانوس الذى يلقى عليه الضوء والنافورة التى تغمره مياهها.

٥ ـ الأبطال هم بروميثيوس وفاوستوس ونابليون وطرزان.

٦ ـ لعبة الأطفال الأساسية هى الدب «تيدى بير»، والدمية «رجدى آن»، عروس من القطن تتسم بالطفولة والبراءة.

٧ ـ النموذج المهيمن صلب ويوجد داخله صراع حاد بين الذات والموضوع، ولكنه صراع يمكن حسمه وإن كان يُحسم دائمًا لصالح الموضوع. وهو نموذج حركى يحوى مركزه داخله.

ثم ظهرت فى المرحلة الثانية (الحداثة) مجموعة أخرى من الصور المجازية التى تدل على تآكل الإحساس بالكل، بل اختفائه واهتزاز الهدف وضمور الذات الإنسانية ومقدرتها على التحكم.

١ ـ الدولة كتنين ووحش كاسر والعالم كقفص حديدى.

٢ ـ العالم آلة تدور بغض النظر عن الإرادة الإنسانية، أو نبات ينمو بوحشية بالغة، وكلاهما يسحق الإنسان.

٣ ـ لا يوجد شكل واضح ولا نظام، وهناك شك عميق فى الهرمية.

٤ ـ العقل مرآة سلبية أو كيان منغلق على نفسه.

٥ ـ الأبطال هم فرانكنشتاين ودراكيولا وسيزيف وهتلر وستالين ودكتور جيكل ومستر هايد (رمز انقسام الذات والموضوع).

٦ ـ لا تزال لعبة الأطفال الأساسية هى «تيدى بير».

٧ ـ النموذج المهيمن صلب ولكن فيه تشققات، وتم حسم الصراع لصالح المادة.

(ب) فى مرحلة ما بعد الحداثة (بعد عام ١٩٦٥) تختفى الذات والذاكرة والمركز ووهم التحكم وحقيقة الإذعان، فتظهر صور مجازية تخبئ الفوضى وتؤكد السيولة والتعددية المفرطة واللعب.

١ ـ الدولة ليست إلهًا ولا تنينًا، فهى مؤسسة من بين المؤسسات يستطيع الإنسان أن يدير لها ظهره، وخصوصًا أنها لم تعد مركز السلطة. ومع هذا، يمكن القول بأن مؤسسات الدولة (مع غيرها من المؤسسات) قد أصبحت القفص الحديدى.

٢ ـ العالم آلة، ولكن الآلة هى الفيديو والكمبيوتر، يتحكم فيها الإنسان، ولكنها تتحكم فيه وتبتلعه. والعالم مثل النبات، ولكن النبات هو الجذمور الذى لا ينمو حسب نمط واضح وفى اتجاه مفهوم، والعالم كله لعبة.

٣ ـ العالم سطح لامع.

٤ ـ العقل ليس مرآة ولا فانوسًا ولا نافورة، وإنما هو كل شىء ولا شىء، مثل الكمبيوتر الذى يختزن كل شىء ولا يعى شيئًا.

٥ ـ الأبطال هم مادونا ومايكل جاكسون والرئيس/ الممثل ريجان حيث لا نعرف الأصل والصورة، ولكنها شخصيات تغير شخصياتها ومنظوماتها القيمية بعد إشعار قصير وحسب طلب مدير العلاقات العامة.

٦ ـ لعبة الأطفال الأساسية هى العروس «باربى» ذات الجاذبية الجنسية والتوجه الاستهلاكى.

٧ ـ النموذج المهيمن ليس بصلب ولا فضفاض، وإنما هو نموذج هلامى لا مركز له.

وأعتقد أننا لو قبلنا التقسيم الذى أقترحه ومنتصف الستينيات كمرحلة فارقة تبدت فيها الملامح الأساسية (الإيجابية والسلبية) للمتتالية التحديثية المتحققة فى الغرب وللعلمانية الشاملة وللحداثة المنفصلة عن القيمة، يصبح من الضرورى علينا أن نعيد تقييم هذه المتتالية فى ضوء ما نراه من نتائج، لأن عملية التقييم قبل ذلك التاريخ كانت تتم فى فترة النجاح النسبى للمتتالية فى حلقاتها الأولى، ولذا كان لايزال ثمة أمل فى تحقيق المتتالية المثالية، ولم تكن الأحلام قد وُئدت بعد، ولم تكن النزعة الطوباوية قد نضبت بعد، ولم تكن المتتالية الفعلية قد بدأت تفصح عن وجهها الداروينى القبيح بالدرجة الكافية بعد.

التحديث والحداثة وما بعد الحداثة
والمنظومات الحلولية الكمونية المادية

المشروع التحديثى (فى الإطار المادى المنفصل عن القيمة)، هو ذاته مشروع العلمنة والترشيد والتنوير (فى الإطار المادى)، وهو مشروع يبدأ بإعلان أن العالم مكتف بذاته يحوى داخله ما يكفى لتفسيره ولتأسيس منظومات معرفية وأخلاقية. وداخل هذا الإطار المادى يُردّ الإنسان إلى المادة ـ كما أسلفنا ـ ويتم تفكيكه فتسقط مقولة الذات الإنسانية المستقلة الحرة ويتم استيعابها فى الطبيعة/ المادة. ولكن لا يسقط المشروع التحديثى فى السيولة الشاملة إذ يظهر الإيمان بالكل المادى الثابت المتجاوز ذى الغرض ويستمر المشروع التحديثى فى مراحله الأولى، أى العصر البطولى للمادية، الذى يحاول الإنسان أن يؤسس فيه منظومات معرفية وأخلاقية مادية تستند إلى الإيمان بهذا الكل المادى المتجاوز. ولكن تستمر عملية التفكيك، ويبدأ الكل المادى فى الاهتزاز والتآكل (عصر الحداثة المأساوى الملهاوى العبثى) إلى أن يتآكل تمامًا ليظهر عالم لا مركز له أو متعدد المراكز، لا يوجد فيه كليات ويتسم بحالة عالية من السيولة (عصر ما بعد الحداثة البرجماتى الجديد والمادية الجديدة).

ويذهب معظم الدارسين إلى أن المشروع التحديثى (العقلانى المادى) هو مشروع غربى بالدرجة الأولى ومن ثم يرون أن من يريد التحديث عليه استيراد النماذج الغربية. كما أن هناك من يذهب إلى القول إنه إذا كان المشروع التحديثى العقلانى المادى غربيًا، فنحن إذن «بروحانياتنا وإسلامنا» محصنون (والحمد لله) ضده. والنموذج التفسيرى الكامن فى كلتا الرؤيتين هو نموذج تراكمى وليس توليديًا، يرى أن المعرفة كلها مكتسبة من الخارج (وأن المعرفة الحديثة مكتسبة من الغرب) وينكر أن بعض جوانب المعرفة الأساسية (حديثة أم قديمة) تولد من داخل عقل الإنسان نفسه.

ونحن نفضل استخدام نموذج توليدى فى تحليل الظواهر الإنسانية لأنه أكثر تفسيرية وتركيبية، دون أن نرفض بطبيعة الحال النماذج التحليلية التراكمية. وعلى الرغم من أنه لا يمكن إنكار أن النموذج التحديثى العقلانى المادى له جذور غربية واضحة، وأنه وصل أول تحقق تاريخى له فى الحضارة الغربية من خلال ظروف (سياسية واقتصادية وحضارية) خاصة به، وأنه انتقل من العالم الغربى إلى بقية العالم بل واكتسحه اكتساحًا بسبب نجاحه المادى فى المجتمع الغربى (وهو نجاح يستند إلى نجاح عمليات النهب الإمبريالى)، إلا أن تفسير جاذبية النموذج التحديثى على أساس تراكمى لا يكفى لتفسير ظاهرة الاكتساح هذه. ونحن نرى أن أحد أهم أسباب نجاحه على المستوى العالمى هو أن جذوره كامنة فى النفس البشرية ذاتها، فيما سميناه النزعة الجنينية ورغبة الجزء فى الذوبان فى الكل حتى يهرب المرء من عبء المسئولية الخلقية والإنسانية.

هذه النزعة الجنينية والرغبة فى السيولة عبَّرت عن نفسها دائمًا من خلال المنظومات الحلولية الكمونية الواحدية سواء كانت روحية (وحدة الوجود الروحية) أم مادية (وحدة الوجود المادية) فى إنكارها الشرس للكليات المفارقة لعالم الصيرورة وفى دمجها بين الإله والطبيعة والإنسان، بحيث يصبح العالم جوهرًا واحدًا لا اختلاف فيه ولا تمايز. ومن بين المنظومات الحلولية الروحية، يمكن أن نذكر الغنوصية والقبَّالاه اليهودية وغلاة المتصوفة وكثير من الهرطقات الدينية والحركات الشعبوية الشيوعية، ذات الطابع المشيحانى. ومن بين المنظومات المادية، يمكن أن نشير إلى كل الفلسفات المادية خاصةً الفلسفات المادية العدمية مثل السفسطائيين الذين لا يجدون فى العالم سوى حركة. وكل هذه الفلسفات الواحدية لا تتمرد على فكرة الإله المفارق وحسب وإنما ترفض كل الكليات والتجاوز والحدود، بما فى ذلك الحدود التى تحدد الإنسان كإنسان وتفصله عن الكائنات الطبيعية، ولذا فهى تذيب الإنسان كمقولة مستقلة وككائن متجاوز للطبيعة/ المادة.

وقد عادت النزعة الحلولية الكمونية الواحدية وأكدت نفسها وبحدة فى عصر النهضة فى الغرب، فالمشروع التحديثى الغربى هو مشروع يدور فى إطار المادية الكامنة، فى إطار الإنسان الطبيعى الذى يعيش فى الطبيعة وعلى الطبيعة، إنسان ذو

بُعد واحد. ولكن المشروع التحديثي ـ كما أسلفنا ـ كان يدور في مراحله الأولى في إطار كل مادي متجاوز، ولذلك فقد أنتج فلسفات عقلانية مادية تؤله الكون ـ تارة تغلب الذات على الموضوع وتعلن أسبقية الإنسان على الطبيعة (تأليه الإنسان) وتارة أخرى تغلب الموضوع على الذات وتعلن أسبقية الطبيعة على الإنسان (تأليه الطبيعة) ـ إلا أنها في تأرجحها هذا ظلت فلسفة عقلانية تشبه ما يسميه فيبر «الديانة العالمية»، وهي ديانة يرى فيبر أنها تستند إلى رؤية كوزومولوجية عالمية شاملة، يتفرع عنها نظم معرفية وأخلاقية شاملة، وتجيب على كل أو معظم الأسئلة الكلية والنهائية التي تواجه الإنسان بطريقة معقولة تتسم بالاتساق، ولذا فهي تدخل على قلوب المؤمنين بها الطمأنينة والأمن وقدراً عاليًا من التفاؤل. وتفي بالاحتياجات النفسية للإنسان في فهم العالم وفي التوازن مع ذاته ومع عالمه وتحل له مشكلة المعنى. ويمكن القول إن المنظومة التحديثية المادية في مرحلة التحديث والصلابة حاولت أن تجيب على الأسئلة الكلية والنهائية والتقليدية وأن تزود الإنسان بمنظومات معرفية وقيمية، ونجحت في هذا بأن أخذت المنظومات المعرفية والأخلاقية المسيحية والإجابات المسيحية على الأسئلة النهائية وقامت بعلمنتها بأشكال مختلفة، فحل محل الإله مطلقات علمانية مختلفة مثل «العقل الكلي» أو «روح التطور» أو «المجتمع» أو «الطبقة العاملة». وحل محل «تجسد الإله في العالم» مسميات أخرى مثل «تحقق العقل الكلي في التاريخ» أو «حتمية التقدم» أو «مسار التاريخ». وحل محل «الآخرة والبعث ويوم الحساب» مفاهيم مثل «حكم التاريخ» و«نهاية التاريخ» و«اليوتوبيا التكنوقراطية». وتغيرت المطلقات العلمانية وتغيرت تجسداتها ولكن ظل هناك دائمًا مطلق ما يمكن من خلاله إدراك الكليات والمطلقات والثوابت، ويمكن استناداً إليه ترتيب الواقع ترتيبًا هرميًا وتحديد ما هو حلال وما هو حرام وما هو كلي وما هو جزئي وهكذا، ويمكن من خلاله ترويض الإنسان الطبيعي ووضعه داخل حدود حضارية، بحيث يمكنه تجاوز ذاته الطبيعية/ المادية.

ولكن معدلات الترشيد المادي والعلمنة المادية والحلولية الكمونية المادية أخذت في التزايد، فزادت معدلات النسبية إلى أن سيطرت تمامًا وسقط الكل المادي المتجاوز ووقع كل شيء في قبضة الصيرورة، وظهر الإنسان الطبيعي، الذي لا يعرف الحدود، بكل وحشيته وسذاجته وانطلاقه. وبدأت الحضارة الغربية تنتج فلسفات معادية للعقل

تنكر الكون والكليات والمطلقات والحدود وتنكر وجود الذات والموضوع وتنكر وجود أى مركز، وتعلن استحالة قيام نظم معرفية وأخلاقية عالمية. هذه الفلسفات المادية اللاعقلانية هى نفسها فلسفات جنينية لا تقف ضد الديانات العالمية التقليدية وحسب وإنما ضد العقلانية المادية الصلبة ذاتها، ولا تقف ضد الميتافيزيقا الإيمانية وحسب وإنما ضد الميتافيزيقا المادية أيضًا، أى ضد أى ميتافيزيقا. والحضارة المعاصرة هى نتاج هذه النسبية الكاملة وهذه السيولة الفلسفية الشاملة، نتاج هذا النزوع الجنينى نحو إنكار الحدود والهوية والكليات. وهذه السيولة هى نمط سائد فى كل الأنساق الحلولية الكمونية المادية فى كل الحضارات. هذه المنظومات عادةً ما تظهر قدرًا من التماسك فى العصر البطولى ولكنها تنحل دائمًا إلى مادة محضة غير مشكلة لا مركز لها ولا قوام، ولا تسمح بقيام أى كليات، كما نبهنا السوفسطائيون فى بداية تاريخ الفلسفة الغربية، وكما نبهنا نيتشه فى نهاية القرن الماضى، وكما يبين لنا أنصار ما بعد الحداثة.

هذه الحضارة السائلة قد تحققت بشكل كامل فى الحضارة الغربية إلا أنه لا يمكن أن نراها متجذرة فى هذه الحضارة وحسب، ولا يمكن أن نراها مقصورة عليها، ولا يمكن أن نعتبر الحضارة الغربية هى مصدرها الوحيد، بل هى تعبير عن نزوع بشرى عميق وعن نمط يسم كل المنظومات الحلولية المادية. فالحضارة الغربية الحديثة هى تعبير عن نمط متكرر ونزوع إنسانى كونى، وهو النزوع الجنينى، ويجب أن ندركها فى إطارها هذا، ولا نراها مقصورة على الزمان والمكان الغربيين.

ورغم جدة الأطروحة التى نقدمها والتى تدور فى إطار نموذج توليدى، إلا أن ماكس فيبر كان يتحسس طريقه نحوها. ومما له دلالته أنه كان يكتب فى نهاية القرن التاسع عشر مع بداية تحول الحضارة الغربية من المرحلة البطولية المادية ومرحلة التحديث ومع بداية دخولها مرحلة السيولة والبرجماتية. وقد لاحظ فيبر وجود عناصر مشتركة بين الحضارة الغربية الحديثة والحضارات الوثنية البدائية ذات النزعة الجنينية الواضحة، والتى ترى الإنسان باعتباره جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة. والمنظومة الوثنية لم يظهر فيها منظومات أخلاقية، وهى تظل ملتصقة تمامًا بعالم المادة والجسد وتدور فى إطار النسبية المعرفية والأخلاقية، أى أن فيبر يربط بين الحضارة الغربية الحديثة وبين نموذج أكثر عالمية وشمولًا وإنسانية، وهو النموذج الوثنى البدائى الجنينى، أى أنه لا

يراها حضارة ذات جذور غربية ولكن حضارة ذات جذور إنسانية كونية. ولنحاول أن نعرض لأطروحة فيبر مع تطويرها بعض الشيء (مثل ربطنا الديانات الوثنية بالنزعة الجنينية) لتصبح أكثر اتساعًا وشمولاً وخصوبة. ولكن تطويرنا وتعديلنا للأطروحة لا يخل على الإطلاق بأساسياتها.

يرى فيبر أن ثمة تشابهًا عميقًا بين الإنسان البدائى والإنسان الحديث، ويمكن أن نعدل كلمة «بدائى» لتصبح «الوثنى» الذى يؤمن بديانة حلولية كمونية وثنية، حتى نفهم المقارنة التى يعقدها. وبالفعل، نلاحظ أنه يتحدث أحيانًا عن «الإنسان البدائى» وأحيانًا أخرى عن «اليونانى القديم»، واليونانى القديم أبعد ما يكون عن البدائية. ولذا فلنستبدل بكلمة «بدائى» كلمة «وثنى»، لنحاول فهم أطروحة فيبر.

يرى فيبر أن أهم نقط التشابه بين الإنسان الوثنى القديم والإنسان الحديث هو أن كليهما يفتقر إلى إطار مرجعى معرفى وأخلاقى متكامل متماسك يكتسب تكامله وتماسكه من خلال عقيدة دينية أو ميتافيزيقية، أى أن كليهما لا يؤمن بـ «ديانة عالمية». فكل من الإنسان الوثنى والإنسان الحديث يعيش فى عالم يفتقد إلى المركز ويتسم بتعدد العقائد والنظم المعرفية والأخلاقية (أى أنه لا توجد «قصة عظمى» وإنما هى «قصص صغرى»، إن أردنا استخدام المصطلح ما بعد الحداثى). ولذا، فإن الإنسان الوثنى البدائى يعيش فى عالم مخيف يتهدده من كل جانب، فهو لا يؤمن بعالم آخر ويعيش فى هذا الدنيا محاطًا بآلهة وشياطين متصارعة لصيقة بعالمه المادى المباشر غير مفارقة له إلا بمسافة صغيرة. وعقيدته الدينية (قصته الصغرى) لا تجيب على أى أسئلة كلية، فهى لا تقدم رؤية كونية شاملة (قصة عظمى). ولذا، فهى قادرة على أن تهدئ من روعه قليلًا وبشكل مؤقت شريطة أن يذهب إلى الساحر ليزوده بالتعويذة اللازمة لهذه المناسبة. وبعد أن يقدم القرابين لإلهه الخاص أو لإله الجماعة أو لإله المكان (دون الآلهة الأخرى) فى مذبح معين، وبعد أن يقوم بالشعائر المطلوبة بكل دقة، دون وجود منطق كلى واضح وراء كل هذا. وعلاقة الوثنى بالآلهة وبالساحر علاقة مادية تعاقدية مباشرة، محددة بنظام المناسبة المباشرة: إتقاء شر إله المكان، أو طلب مساعدة فى مهمة معينة، دون وجود منظومة كونية عالمية شاملة.

ويبيِّن فيبر أن العلم الحديث همَّش الشرعية الدينية إن لم يكن قد ألغاها تمامًا. ولكن العلم لا يجيب على الأسئلة الكلية والنهائية، فهو يتعامل مع الجزئيات التى تشبه آلهة

المكان والجماعة ولا يتناول الكليات. وإجابات العلم على القلق الميتافيزيقى هو مثل تقديم القرابين لآلهة محلية للحصول على طمأنينة مؤقتة، تأخذ فى بعض الأحيان شكل مسكنات أو طبيب نفسى. كما أن العلم بسبب افتقاده للرؤية الكلية يسمح بظهور عقائد مختلفة متصارعة، ليس لأى منها مركزية، تشبه آلهة وشياطين الإنسان الوثنى البدائى القديم.

بل إن مشكلة المعنى بالنسبة للإنسان الحديث تزداد حدة، إذ إن عليه أن يتعامل مع أكثر من عالم. فالوجود الإنسانى فى المجتمع الحديث قد تم تقسيمه إلى عوالم ومجالات مختلفة منفصلة يسميها فيبر «نظم الحياة» (بالإنجليزية: لايف أوردرز life orders)، فهناك النظم أو المجالات العامة مثل المجال الاقتصادى والمجال السياسى، وهناك المجالات الخاصة مثل المجال الجماعى والمجال الجنسى والمجال الفكرى. ولكل نظام إجابته الخاصة على الأسئلة الكلية دون وجود إطار كلى ينتظمها جميعًا، ومثل هذا التشظى لا يمكنه أن يزود الإنسان بإجابة على الأسئلة النهائية، ولذا يظل عالم المعنى فارغًا ويظل كذلك عالم الأخلاق فارغًا، فمع غياب المعنى ونسبية المعرفية تسيطر النسبية الأخلاقية والنفعية المادية التى لا تختلف كثيراً عن أخلاقيات الوثنى البدائى النسبية النفعية. ونحن نضيف إلى هذا أن كثيراً من المجالات التى يشير إليها فيبر قد أسقطت تمامًا الأسئلة الكلية والنهائية ولم تثرها أساسًا، أى أنها حلت مشكلة المعنى عن طريق إلغائها واكتفت بالترشيد الإجرائى وأخلاقيات الصيرورة، أى الالتزام بقواعد اللعبة وبالإجراءات دون أى بحث عن معنى كلى أو نهائى.

إن هذه النسبية المعرفية والأخلاقية فى حالة الإنسان الوثنى البدائى والإنسان الحديث تؤدى إلى غياب إطار متكامل للوفاء باحتياجاتهما النفسية، ولذا يعود كل منهما إلى مصادره الشخصية. وإذا كان البدائى يعود للقبيلة والآلهة المحلية ويفقد ذاته فيهما، فإن الإنسان الحديث قد فقد إيمانه بالكل المادى ولم يبق أمامه سوى المؤسسات الرشيدة التى ترشد حياته وتنمطها وتضع له سيناريوهات عديدة بديلة، ولكنها كلها تنويعات رياضية فارغة من المعنى. وحينما يتمرد الإنسان على حياته، تظهر الحركات الشمولية والقوميات العضوية التى تزود حياته بالمعنى بأن تحوله إلى إنسان ذى بُعد واحد لا يسأل أى أسئلة نهائية أو كلية ولا يشعر بأى قلق ميتافيزيقى ولا يلتزم بأى

منظومات أخلاقية متجاوزة لذاته الضيقة وتذيب الذات المركبة المتعينة فى كل أكبر ملون هو الشعب القومى العضوى والأرض المختارة (التى تشبه آلهة المكان المحلية)، أو الدولة والفوهرر فى النازية، والوطن والدوتشى فى الفاشية، ودكتاتورية البروليتاريا والزعيم الفرد فى الشيوعية، والشعب اليهودى المختار وأرض الميعاد فى الصهيونية. ولعل ظهور العبادات الجديدة والنزعات البيئية المتطرفة وعبادة جايا، أى الأرض، هو تعبير عن هذه الرغبة الوثنية البدائية/ الحديثة/ الجنينية فى العودة إلى كل أكبر تُفقد فيه الذات وتهبط فى القاع وتستقر فيه هادئة قانعة خانعة.

ولعل ظهور الجسد والجنس (والصورة المجازية الأخرى المتواترة فى النظم الحلولية الكمونية) كصور مجازية أساسية هو تعبير آخر عن النزعة الجنينية (الوثنية/ الحديثة) ومحاولة حل مشكلة المعنى بإلغائها، إذ أنه حينما يصبح الجسد والجنس هو المعنى، فقد عدنا مرة أخرى لإله المكان وإله اللحظة وإلى القرابين المباشرة النفعية، دون منطق واضح ودون معنى كلى.

تجاوز فيبر حدود المكان ولاحظ التشابه العميق بين رؤية الكون التى تسود فى الحضارة الغربية الحديثة والحضارات الوثنية البدائية (فى كثير من الأمكنة)، ولاحظ السيولة الفلسفية التى تسم هذه الرؤى وعجزها عن النهوض إلى عالم الكليات بكل ما يحمل من مسئولية. ولعل أطروحة فيبر لم تنل ما تستحقه من تقدير ودراسة لأنه ذكرها بشكل عرضى فى كتاباته. ولكن الأهم من هذا هو سقوط فيبر فى التعميم المخل، فقد أدرك بثاقب نظره أننا على عتبات السيولة والنسبية وما بعد الحداثة. ولكن، بدلًا من أن يرى السيولة باعتبارها إمكانية كانت كامنة وبدأت فى التحقق فى المرحلة المقبلة، عمم من إدراكه وأسقطه بشكل مطلق على الحضارة الغربية الحديثة بأسرها. ومن الواضح أن التعميم لا يصدُق إلا على المراحل الأخيرة للحضارة الغربية الحديثة حيث يسقط كل شىء فى قبضة الصيرورة.

ولعله، بإخفاقه هذا، لم ينجح فى تفسير كيف أن رؤية هذه الحضارة الغربية الحديثة فى الوقت الحاضر (فى مرحلة ما بعد الحداثة) تقف على طرف النقيض من كل ما تعلمناه منها من قبل. فهى حضارة لم تعد تبحث عن الحقيقة الكلية والقصة العظمى، وإنما أصبحت قانعة راضية بالنسبية. وهى حضارة كانت تنتج أشكالًا فنية متماسكة

ذات معنى فانغمست فى التجريب وأدمنت البدايات الجديدة بشكل دائم وغاصت فى التشظى الفلسفى والفنى. وكيف أنها بعد أن كانت تؤمن بالمحاكاة والمقدرة على التواصل تنكر هذا الآن، وأخيراً كيف أن هذه الحضارة العقلانية المادية أصبحت حضارة لا عقلانية مادية. ونموذجنا التفسيرى قادر على الإحاطة بهذا التناقض، فبرغم أن السيولة الفلسفية كانت كامنة فى المشروع التحديثى فى ماديته وتفكيكيته، إلا أنها كانت فى حالة كمون وحسب، ولم تبدأ فى التحقق إلا مع نهايات القرن التاسع عشر ثم اكتسحت أوربا مع منتصف القرن العشرين، وها هى ذى تكتسح العالم بأسره على هيئة فكر ما بعد الحداثة والنظام العالمى الجديد.

ومنتجات الحضارة الغربية الحديثة فى مرحلة السيولة (المتجذرة فى النزعة الجنينية عند الإنسان) ليست معادية للحضارة الشرقية أو الإسلامية وحسب، وإنما هى معادية لكل الحضارات بما فى ذلك الحضارة الغربية ذاتها (تماماً كما أنها ليست معادية للميتافيزيقا الدينية وحسب ولكنها معادية للميتافيزيقا المادية كذلك). ولذا فإن منتجات هذه الحضارة لا تقوض خصوصيتنا وهويتنا وتماسكنا وحدنا وحسب، وإنما تقوض خصوصية وهوية وتماسك المجتمعات الغربية ذاتها. فالهامبورجر هو طعام طبيعى مادى أقرب إلى قطعة الغيار لا علاقة له بالأطعمة الغربية (من مطبخ فرنسى إلى مطبخ إيطالى إلى مطبخ إسبانى إلى حتى مطبخ أمريكى سواء كان جنوبى أم شمالى إلى مطبخ الكريول فى لويزيانا)، وهو يحل محلها كلها بالتدريج، وهو طعام وظيفى محض لا طعم ولا لون ولا رائحة له، بروتين حيوانى، يمكن أن تحل محله حبوب البروتين حينما يتم اختراعها فى عصر اليوتوبيا التكنوقراطية. وقل نفس الشىء عن موسيقى الديسكو، فهذه ليست لها علاقة كبيرة بموتسارت أو بيتهوفن أو باخ أو تليمان أو موسيقى الباروك، ومع هذا فهى تقوضها كلها وتحل محلها. ونفس الشىء بالنسبة للطرز المعمارية، فما يُسمَّى «الطراز الدولى» هو طراز وظيفى وعبارة عن حوائط تشكل حيزاً محايداً يمكن لأى إنسان وظيفى أن يمارس فيه وظائفه البيولوجية الأساسية، دون خصوصية أو هوية أو آلام أو أحلام خاصة.

إن النزعة الواحدية المادية بدأت تكتسح الجميع، لتسقط كل الحدود بحيث يتحول العالم إلى كيان ذى بُعد واحد يتحرك فيه البشر فى إطار حتميات مادية، تعفيهم من

مسئولية الاختيار، وحيث الأمل هو أن تقوم الهندسة الوراثية الداروينية بتحسين النسل وأخلاق الإنسان وسلوكه من خلال تغيير الجينات والتحكم فيها، وحيث يوجد عالم من شاشات التليفزيون والكومبيوتر تعفى الإنسان من مسئولية الحركة بين الآخرين، فيجلس فى منزله ليعمل ويبيع ويشترى ويتسلى ويستمنى دون أن يرى بشراً، تماماً مثل الجنين فى رحم أمه أو الطفل فى علاقته بثديها. والقضية الآن هى: كيف يمكن أن نستمر فى هذا العالم الحديث دون أن نسقط فى العالم الجنينى ودون أن ننسى نزعات التجاوز الربانية داخلنا؟ وكيف يمكن أن نؤسس حضارة إنسانية حديثة لا تؤدى بالضرورة إلى تقويض الإنسان؟



الفصل الثالث

ماكس ڤيبر والحداثة

ماكس ڤيبر والترشيد (فى الإطار المادى)

ساد فى خطابنا التحليلى تصوُّر بأن العناصر المكونة للواقع الإنسانى منفصلة عن بعضها البعض. وهذه الرؤية تنبع من نموذج اختزالى يرى عقل الإنسان باعتباره مُقسَّما إلى عدة أقسام: قسم دينى وآخر سياسى وثالث اقتصادى، وهكذا. وهذه رؤية سطحية للإنسان والمجتمع تختزل أية ظاهرة إنسانية إما إلى بعدها السياسى أو الاقتصادى (المادى) أو الدينى (الروحى)، وترى الواحد بمعزل عن الآخر. (ومن هنا الحديث الممل عن ضرورة إبقاء الدين بمعزل عن السياسة حتى لا يفقد روحانيته وقدسيته!) وقد بيَّن ماكس ڤيبر عالم الاجتماع الألمانى مدى تداخل العناصر المكونة لأية ظاهرة إنسانية. ولذا فقد طوَّر نماذج تحليلية مركبة ذات مقدرة تفسيرية عالية، ساعدته كثيرا على فهم المجتمع الغربى الحديث وتفسير كثير من ظواهره.

١- الترشيد التقليدى والترشيد الإجرائى أو الأداتى:

ومن أهم النماذج المركبة التحليلية التى طورها ماكس ڤيبر نموذج الترشيد، وهو ترجمة للكلمة الإنجليزية «راشيوناليزيشن rationalization.» ويذهب ڤيبر إلى أن هناك نوعين من الترشيد:

١ - «ڤيرت راتيونيل Wertrationell»، وهى عبارة ألمانية يمكن ترجمتها بعبارة «رشيد فى علاقته بالقيم» (أو الترشيد المضمونى)، وهو يعادل (تقريبا) «الترشيد التقليدى» الذى يعنى ألا يتعامل المرء مع الواقع بشكل ارتجالى وجزئى، وإنما يتعامل معه بشكل منهجى متكامل، ومتسق مع مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة، والتصورات المرجعية المسبقة التى يؤمن بها. وعملية بناء الهرم الأكبر والفتح الإسلامى

وبناء الكاتدرائيات الضخمة فى أوروبا من العمليات التى لا يمكن إنجازها إلا من خلال هذا النوع من الترشيد.

٢ ـ «زڤيك راتيونيل Zweckrationnel»، وتُترجم إلى عبارة «رشيد فى علاقته بالأدوات» أو «الترشيد الإجرائى» أو «الترشيد الأداتى»، وهو الترشيد (المادى) الحديث المتحرر من القيم، والموجه نحو أى هدف يحدده الإنسان بالطريقة التى تروق له، أو حسبما تمليه رغباته أو مصلحته. والترشيد الأداتى أو الإجرائى يتعلق بالكفاءة التكنولوجية وتوفير أفضل الوسائل والتقنيات لتحقيق الأهداف (أية أهداف) بأقل تكلفة ممكنة وفى أقصر وقت ممكن. وكلما كانت الوسائل أكثر فعالية كان الفعل أكثر رشداً من الناحية الأداتية أو الإجرائية، فالترشيد التقليدى يتم فى إطار المطلق الدينى أو الأخلاقى أو الإنسانى والمرجعية المتجاوزة، أما الترشيد الحديث (الأداتى) فهو متحرر من القيمة (الدينية والأخلاقية والإنسانية)، فلا علاقة له بأى مطلق، وهو منفصل عن الأهداف والمشاعر والغائيات الإنسانية (خيرة كانت أم شريرة).

ولكن هذا ـ فى واقع الأمر ـ ادعاء أيديولوجى ليس له ما يسانده، فثمة منظومة أيديولوچية (معرفية وأخلاقية) كاملة تتم فى إطارها أية عملية من عمليات الترشيد. وفى حالة الترشيد الأداتى الذى يدعى التجرد من القيمة، فإنه عادة ما يفترض الطبيعة/ المادة مرجعية نهائية له ولذا يمكن تسميته «الترشيد فى الإطار المادى»، ففى حالة الترشيد النظرى (أو التنظيرى) نجد أنه يستعيض عن التفسيرات الغيبية بتفسيرات تنبع من المبادئ العقلية وقوانين الطبيعة/ المادة التى تسرى على كل من الواقع الإنسانى والطبيعى. أما على المستوى التطبيقى، فالترشيد فى الإطار المادى هو محاولة جعل الواقع مطابقا للمبادئ العقلية والمادية (وهذا ما يقر به ڤيبر نفسه حينما يتحدث باستفاضة عن عمليات الترشيد وأثرها فى المجتمع الإنسانى، كما سنبين فيما بعد).

ويقوم فيبر بوصف عملية الترشيد المادى أو الإجرائى بحياد شديد قبل أن يصدر حكمه عليه، فيصفه بأنه تزايد الضبط المنهجى على كل مجالات الحياة، على أساس تصورات علمية وقواعد ومبادئ عامة، تستبعد الولاءات التقليدية والوسائل السحرية والمرجعيات المتجاوزة لعالم الحواس والمادة، بل والمبادئ الفردية، بحيث يدرك الإنسان أن العالم يتحرك وفقا لقوانين عقلانية مادية قابلة للاكتشاف (أى كامنة فيه)، لا وفق قوى غامضة غير محسوبة مستعصية على الفهم.

والترشيد فى الإطار المادى عملية تنميط وفرض للنماذج الكمية والبيروقراطية على كل مجالات النشاط الإنسانى، حتى يمكن مراقبتها والتحكم فيها، إذ سيتم قياس أداء كل فرد بطريقة رياضية وحساب المدخلات والمخرجات فى أدائه. والترشيد عملية ستزداد وتائرها إلى أن يصل إلى قمته، فتتم السيطرة على كل جوانب الحياة، ويتحكم الإنسان فى الواقع وفى نفسه. والهدف من كل هذا هو تعظيم المردود من الطبيعة والإنسان من خلال توظيفهما على أحسن وجه فى خدمة الهدف الذى يحدده من يقوم بترشيد الواقع. وقد استخدم فيبر نموذج الترشيد لتصنيف الحضارات والعقائد المختلفة. ووجد أن خصوصية الحضارة الغربية تنبع من وجود إمكانية قوية داخلها نحو الترشيد. والنزعة نحو الترشيد فى الحضارة الغربية تعود إلى مركب من العناصر المتداخلة نوجزها فيما يلى (استنادا إلى كتابات ماكس ڤيبر):

١ ـ يعد القانون الرومانى ـ من منظور فيبر بمفهومه عن الملكية كحق مطلق فى الاستعمال والإبطال ـ أحد المصادر الأولية للترشيد، وهذا الحق المطلق المستمر يبعد فكرة الملكية عن أهواء الحكام وعن طمع البشر، وعن المشاعر الإنسانية، الأمر الذى يؤدى إلى استقرار الفكرة.

٢ ـ يذهب فيبر إلى أن ثمة علاقة تبادل اختيارى بين الاتجاه نحو الترشيد والإقطاع الغربى من جهة، وبين اللاعقلانية والنظام الأبوى من جهة أخرى. وبدون الدخول فى تفاصيل هذا التمايز، فإن ڤيبر ـ على ما يبدو ـ يعتقد أن ما يسميه «المجتمعات الأبوية»، كما هو الحال فى الصين والدول الإسلامية، لم تعرف الملكية الفردية. وحتى إن وجد مثل هذا الشكل من الملكية، فهو قد كان إما غير مستقر أو غير وراثى، ولذا لم تظهر طبقة إقطاعية مستقلة مكونة من نبلاء لكل استقلاليته (ويجب أن نتذكر أن الملك فى النظام الإقطاعى الغربى لم يكن سوى نبيل إقطاعى مساو لأى من النبلاء الآخرين). ومن ثم، لم تشهد هذه المجتمعات وجود قوة عسكرية ذاتية التجهيز تدين بالولاء للإقطاعى، بل كانت هناك قوة عسكرية تجندها الدولة وتدفع لها الرواتب. ولم تشهد هذه المجتمعات بالمثل وجود قانون شكلى أساسى شامل، بل كانت هناك مبادئ عامة مثل العدالة أو مجموعة قوانين وضعت لحالات بعينها. ولم يكن من شأن أى تشكيل اجتماعى اقتصادى كهذا أن يؤدى إلى ظهور النزعة الترشيدية التجريدية التى تفصل القانون عن المواقف المختلفة والمشاعر الإنسانية.

٣ ـ ثمة صلة وطيدة بين مفهوم القانون الأساسى والشامل والمستقل وتكوين المدينة الغربية. فيرى ڤيبر أن المدينة الغربية (على عكس المدينة الشرقية) قد تطورت بوصفها وحدة مستقلة ذاتيا لها تشكيلها الطبقى المستقل من المواطنين والطوائف، ولها قواتها الحربية المستقلة، سواء أكانت جيشا نظاميا أو قوات أهلية (ميليشيات)، ولها كذلك قانونها المستقل الذى يتسم بالرشد أكثر من القوانين الإقطاعية. وعلى الرغم من أن المدينة الغربية كانت محاطة بالنظام الإقطاعى من كل الجهات، إلا إنها حافظت على استقلالها الذاتى، إلى أن تنامت قوتها بما يكفى فاحتلت المركز وأعادت تنظيم المجتمع ليصبح ذا طابع (رأسمالى) رشيد. أما المدينة الشرقية، فقد ظلت فى المقابل جزءا عضويا من المجتمع ولم تتمتع بأى استقلالية.

٤ ـ ويرى ڤيبر أن التقاليد الدينية لكل من اليهودية والمسيحية هى أحد المصادر الأخرى التى أدت إلى تعميق الاتجاه نحو الترشيد فى الحضارة الغربية؛ فعلى عكس ديانات آسيا القائمة فى جوهرها على الواحدية الكونية والإيمان بوحدة الوجود وكمون الخالق فى المادة، فإن التراث التوحيدى (الذى يؤمن بالإله المتجاوز للطبيعة والتاريخ) يحمل فى طياته ـ وفقا لرأى ڤيبر ـ التسليم بوجود مسافة بين الخالق والمخلوق، وبين الحياة الدنيا والحياة الآخرة، وبين الواقعى والمثالى. وفى السياق العقيدى القائم على الإيمان بوحدة الوجود والكمون، يتمثل هدف المؤمن إما فى الانسحاب كلية من «العالم» أو فى محاولة التكيف الكامل معه. أما فى السياق العقيدى التوحيدى المتجاوز، فإن هذا الهدف يتمثل فى السيطرة على هذا العالم من أجل عالم آخر. ويعد هذا السعى للسيطرة على عالم متغير من أجل مثل أعلى توحيدى بمثابة خطوة على طريق الترشيد؛ إذ يتم النظر إلى عملية التغير بشكل كلى شامل، وإلى كل الظواهر، مهما بلغ تنوعها، على أنها خاضعة لقانون واحد مجرد وليس على أساس جزئى وحسب. وفى مرحلة لاحقة، أدت عملية الترشيد التى تضبطها القيمة (المطلقة) إلى ظهور النزعة الترشيدية التى لا يضبطها سوى الإجراءات (أى أن عملية الترشيد تحررت من القيمة تماما وأصبحت محايدة وإجرائية وحسب). كما أن تحويل الحياة الدينية إلى نسق قد أدى إلى نبذ الوسائل الأخرى فى السيطرة على العالم مثل السحر والأشكال الفجة من العرافة وتبنى أشكال للعبادة أكثر رشدا؛ فحل النبى (الرشيد) محل الساحر

(غير الرشيد)، واستمرت هذه العملية حتى حل الموظف البيروقراطى (الذى يتسم بالالتزام الكامل بالقواعد دون الأهداف) محل الجميع.

٥ ـ وقد ظلت الكنيسة المسيحية فى الغرب ـ حسب تصور ڤيبر ـ قانعة بالتشريع للسلوك الأخلاقى للفرد، ولم تهتم بالتشريع لكل من الحياة الدنيا والحياة الآخرة (على غرار الإسلام واليهودية والكنفوشيوسية والهندوكية)؛ فشئون الدول ينتظمها القانون القائل: «اعط ما لقيصر لقيصر». وقد كان هذا الاستقلال الذاتى النسبى للقانون العلمانى أو الزمنى أمرا لازما ضروريا لنمو نظرية تشريعية شكلية أساسية شاملة Formal Juristic theory، بمعنى أن تتعامل هذه النظرية مع كل الحالات القانونية المختلفة الممكنة، وتعطى إطارا لإصدار الأحكام بخصوصها قبل وقوع الحالة ذاتها، وبدون الالتفات إلى أى اعتبارات إنسانية عملية (المنفعة) أم أخلاقية (العدالة)، فهى تتعامل مع الشكل المجرد أو الشكل العام لكل الحالات الممكنة بغض النظر عن الظروف العملية والأخلاقية. وذلك على عكس القوانين التى تصدر بشكل عشوائى استجابة لنشوء حالات قانونية مختلفة، الواحدة تلو الأخرى، ومع قوانين مرتبطة بمفهوم المنفعة وإقرار العدل، ولذا فهى تحول دون ظهور نظرية تشريعية شكلية أساسية شاملة.

وقد أدت كل العناصر السابقة، سياسية كانت أم اقتصادية أم دينية، ـ فى تصور ڤيبر ـ إلى ظهور قانون ثابت موحد مجرد مستقل عن المواقف الإنسانية المتغيرة والمتعينة. والعناصر السابقة مرتبطة ببعضها البعض ارتباطا وثيقا، فعلى سبيل المثال، ساهمت الرؤية الدينية القائمة على فكرة الخلاص فى دعم الاستقلال الذاتى للمدينة الغربية، وذلك عن طريق تحطيم الروابط القائمة على صلات النسب والقرابة، وإحلال الروابط الدينية الأوسع (ومن ثم الأكثر رشدا وتجريدا) محل رابطة الأسرة أو روابط التجمعات القبلية الضيقة المحلية المتعينة. وبينما ظلت المدينة الشرقية ذات طابع عشائرى أو قبلى، فإن المدينة الغربية غدت تجمعا مهنيا من المؤمنين، له استقلاله الذاتى ومنسلخا عن كل المؤسسات الوسيطة التقليدية. وبذا ساعدت الرؤية الدينية القائمة على فكرة الخلاص على ظهور الاستقلال الذاتى للمدينة. وقد ثبت أيضا أن بعض الطبقات المستقلة ذاتيا يمكنها وحدها دون غيرها أن تكون حاملة لنوع معين من أخلاق هذا الدين. ويرى فيبر أنه لم يكن بمقدور الأرستقراطية العسكرية أو ملاك الأراضى أو

طبقة الفلاحين تطوير رؤية دينية رشيدة تؤكد المسئولية الفردية والحساب الفردى بدلا من المكانة أو القداسة المتوارثة. أما صغار الحرفيين، فهم وحدهم الذين لديهم سعة من الوقت للتأمل، ومن صميم مهنتهم ممارسة عملية العد والحساب، كما أنهم على وعى تام بمكانتهم، ومن ثم تستطيع مثل هذه الجماعة المدنية الحضرية (دون سواها) أن تتبنى رؤية للعالم تقوم على الزهد داخل الدنيا وعلى عمليات الحساب الرشيدة للحسنات ومحاولة مراكمتها للحصول على الخلاص.

٢- الترشيد والقفص الحديدى:

بعد أن عرف ڤيبر الترشيد وبين جذوره فى الحضارة الغربية انتقل إلى تقييمه، فوصف الترشيد فى البداية بحماس شديد، فالترشيد حسب تصوره سيزيد من فعالية المجتمع ويعظم إنتاجيته من خلال الإدارة البيروقراطية الرشيدة، ولكنه أدرك أيضا جوانبه المظلمة فوصف عملية الترشيد بأنها «ديس إنتشانتمنت أوف ذا ورلد disenchantment of The world نزع السحر عن العالم». وفعل «ديس إنتشانت disenchant» باللغة الإنجليزية فعل مبهم، فهو يعنى «إزالة الغشاوة»، وهو معنى إيجابى بمعنى أن يرى الإنسان الأمور على ما هى عليه. ولكنها تعنى أيضا «خيبة الأمل والظن»، وهو معنى سلبى بمعنى أن الإنسان حينما يعرف حقيقة شخص ما، فإن الصورة المثالية المضيئة تسقط لتحل محلها صورة واقعية مظلمة. وإبهام المصطلح - فى تصورى - مناسب الغاية، فهو يصف المشروع التحديثى الغربى الذى بدأ بأوهام الاستنارة المضيئة: أن يعتمد الإنسان على عقله (المادى) وحسب، فيزيل كل الغشاوات التى تراكمت عليه عبر عصور الظلام السابقة ويرفض أية غيبيات أو مثاليات أو مطلقات ليصل إلى الجوهر (المادى الحقيقى) للأشياء. وكان المفروض أن هذا سيؤدى إلى سعادة الإنسان وسيطرته على نفسه وعلى العالم، ولكن ما حدث هو العكس، إذ أن الإنسان عندما فعل ذلك وجد أن ما يهيمن هو الواحدية المادية، وأن ما فعله هو تفكيك الإنسان حين رده إلى عناصره المادية، ففقد العالم (الإنسان والطبيعة) سحره وجلاله وجميع عناصر القداسة والسر فيه وأصبح مادة محضة، وأصبح كل شىء فيه محسوبا. ويمكن السيطرة عليه وحوسلته (أى تحويله إلى وسيلة). ولذا، فإن المصطلح يترجم أحيانا بعبارة «خيبة العالم» و«تشيُّؤ العالم».

وقد أدرك ڤيبر أيضا أن الترشيد يحد الحرية الفردية ويحول المجتمع إلى قفص حديدى، خصوصا وأن الفرد فى المجتمع الحديث هو فرد مفتقد المعنى، ومن ثم فهو شخصية هشة من الداخل لا تشعر بالأمن ولا بالمقدرة على التجاوز فهى لا تقف على أرضية صلبة من المعنى. وقد وردت تنويعات على عبارة «القفص الحديدى» فى كتابات جورج لوكاتش وجورج زيميل، كما أن صورة العالم كقفص حديدى صورة متواترة فى الأدب الحداثى.

وقد وصف ڤيبر هذا المجتمع الجديد فى عبارات تنم عن تشاؤمه الشديد فالترشيد فى تصوره سيفرغ المجتمع من أى دلالة أو معنى ويحوله إلى مجموعة من المعادلات الرياضية، وبذا يسود المجتمع ككل ظروف المصنع، بمعنى أنه سيصبح منظما كفئا يشبه الآلة التى تجبر الأفراد على أن يشغلوا أماكن محددة لهم ومقررة مسبقا ويقوموا بأدوار مرسومة، بحيث «يصبح كل إنسان ترسا صغيرا فى الآلة، ولأنه يدرك ذلك، سيكون همه الأوحد هو أن يصبح ترسا أكبر». ثم يضيف ڤيبر: «لا أحد يعرف من سيعيش فى هذا القفص فى المستقبل، أو لعله فى نهاية هذا التطور الرهيب سيظهر أنبياء جدد تماما، أو قد تُبعث الأفكار والمثاليات القديمة. أو إن لم يحدث شىء كهذا، سيسود تحجر آلى، موشى بنوع من إحساس متشنج بأهمية الذات». عن هذه المرحلة الأخيرة لهذا التطور الحضارى يمكن أن نقول عن حق: «متخصصون لا روح لهم، حسيون لا قلب لهم. وهذا اللاشىء سيتصور أنه وصل إلى مستوى من الحضارة لم يصل إليه أحد من قبل».

ونزع السحر عن العالم ودخول العالم القفص الحديدى ليس سوى النتائج الأولى السلبية من منظور فيبر، إذ يوجد نتائج أخرى من أهمها أزمة المعنى (والقيمة). فالإنسان الحديث بعد أن يقوم بترشيد عالمه وبعد أن تهيمن عليه القوانين العلمية سيكتشف أن عالميه العام والخاص قد أصبحا لا معنى لهما. فصياغة القوانين العلمية بدقة بالغة والمعرفة العلمية والتنظيم الرشيد قد تساعد كلها على التوصل إلى الطرق المناسبة لإنجاز الأهداف الاجتماعية ولكنها لا تساعدنا على الاختيار بين قيم مطلقة أو أهداف متناقضة أو على اتخاذ قرارات أخلاقية. فالعلم فى نهاية الأمر لا علاقة له بقضية اختيار الحياة الفاضلة، فثمة هوة شاسعة بين المعرفة العقلانية والحكم الأخلاقى. «ولذا كل ما يمسك به الإنسان دائما مؤقت وليس محدد ونهائى».

ڤيبر وظاهرة الرأسمالية

عرف ڤيبر الترشيد وميز بين مستوياته المختلفة وأصوله المركبة وحوله إلى نموذج تحليلى مركب استخدمه لتفسير ظاهرة الرأسمالية. وقد ميز ڤيبر بين الترشيد التقليدى والترشيد الإجرائى الأداتى الحديث وانطلق من هذه المقولة وميز بين ما يسميه المجتمع التقليدى والمجتمع الحديث. والفارق بين الأول والثانى هو فارق فى معدلات الترشيد، فقد توجد جيوب تم ترشيدها فى المجتمعات التقليدية، ولكنها مع هذا تظل خاضعة فى تنظيمها (ككل) لقيم دينية أو لأعراف قبلية تلعب أواصر القرابة فيها دورا قويا، أى أنها لا يمكن ردها إلى مبدأ واحد. أما المجتمع الحديث، فهو مجتمع تم ترشيد معظم أو كل أشكال الحياة فيه، وذلك بتبسيطها وتنميطها ثم إخضاعها لمبدأ واحد.

١ ـ رأسمالية المجتمعات التقليدية:

ويميّز فيبر بين رأسمالية المجتمعات التقليدية والرأسمالية (أو روح الرأسمالية) فى المجتمع الحديث. وهو فى تمييزه هذا لا يلجأ إلى دراسة الإحصاءات الصماء وحدها، بل يركز على البعد الإنسانى، أى أنه يدرك تداخل العناصر الاقتصادية مع العناصر غير الاقتصادية، بل إنه يستخدم معدلات تداخل العناصر كأساس تصنيفى وكإطار تحليلى:

١ ـ فالنشاط الاقتصادى فى المجتمع التقليدى يصدر عن فكرة أن العمل لعنة على الإنسان وأنه عبء عليه أن يحمله. ولذا، يحاول المنتج أن يبحث عن الراحة ويعمل أقل حتى ولو حقق أرباحا قليلة، وهو يعمل حتى يفى حاجته وحسب، فإن حقق الثراء فإنه يتقاعد ويستريح، أى أن حياة الإنسان ليست مكرسة تماما للعمل والتراكم، ولم يتم ترشيدها فى ضوء الرغبة الواحدية فى العمل والإنتاج.

٢ ـ والهدف من العملية الإنتاجية فى المجتمعات التقليدية ليس أمرا مجردا مثل التراكم (وتعظيم الربح والإنتاج) وإنما له أهداف إنسانية متعينة مثل إشباع الحاجات الإنسانية والحصول على السلع الترفية، أى أن الواحدية الإنتاجية (والاستهلاكية) لم تسيطر تماما بعد على كل نواحى الاقتصاد.

٣ ـ يلاحظ فى المجتمعات التقليدية أن بنية المجتمع مستقرة لا تتصاعد فيها الرغبات الاستهلاكية عند الأفراد، وهو ما يعنى استحالة تطوير اقتصاد تراكمى توسعى بشكل مستمر، فالمنتج غير مستعد للتوسع والإبداع والتجريب وسيستمر فى إنتاج نفس السلع لنفس الأشخاص الذين عندهم نفس الحاجات.

٤ ـ يلاحظ، فى المجتمعات التقليدية، تعدد الجيوب الإثنية والدينية وتنوع الثقافات بسبب غياب الحكومة المركزية، الأمر الذى يعنى استحالة إنتاج سلع نمطية.

٥ ـ إلى جانب هذا، نجد أن النشاط الاقتصادى فى المجتمعات التقليدية لا يخضع لقانون عام يسرى على الجميع إذ تؤثر علاقات القربى والاعتبارات الإثنية فى قوانين التعامل، فلا يمكن للمرء أن يتعامل مع الغريب مثلما يتعامل مع القريب. ولا توجد قواعد ثابتة للاتجار أو لتحديد سعر الفائدة، فكل شىء خاضع للتفاوض بسبب غياب القانون الواحد.

٦ ـ يلاحظ أن التجار فى المجتمع التقليدى (وهم فى كثير من الأحيان أعضاء فى جماعة وظيفية) يتبنون قيما مزدوجة، فهم يلتزمون تجاه جماعتهم بقيم أخلاقية مختلفة عن تلك التى يتبنونها تجاه الغريب.

٧ ـ يلاحظ أن العلاقة بين صاحب العمل والأجراء، فى المجتمع التقليدى، تتسم بأنها شخصية ومباشرة وكثيرا ما يعمل صاحب العمل بيديه مع عماله، أى أنها علاقة تدخل فيها اعتبارات إنسانية شخصية.

٨ ـ يلاحظ فى المجتمعات التقليدية، أن التجارة، بسبب ارتباطها برغبات التجار وتأثير علاقات القربى فيها وغياب القانون الواحد، تصبح عملية شخصية غير رشيدة تسود فيها قيم الكرم والأريحية والبخل والجشع، وهى كلها قيم (سلبية كانت أم إيجابية) إنسانية، تعنى أن التاجر فرد مركب له طموحه وأحلامه وليس وحدة اقتصادية رشيدة مضبوطة من خلال القانون الواحد العام.

لكل ما تقدم من أسباب يتداخل الإنسانى بالاقتصادى، ولذا ما يسمى بالرأسمالية فى المجتمع التقليدى هو فى واقع الأمر محاولة لمراكمة الثروات لا من خلال الإنتاج والاستثمار المنظم وإنما من خلال نقل البضائع (عادة الترفية والكمالية) من مجتمع إلى آخر، أو من خلال القرصنة أو تمويل الحروب وإقراض الحكومات والأمراء، أو من خلال الحصول على احتكارات أو حق جمع الضرائب (الالتزام) أو الاتجار فى العملة أو المضاربات فى البورصة أو الاستثمار مع السلطة الحاكمة أو الدخول فى مشاريع استعمارية استيطانية، أو الاستفادة من سطوة السلطة فى الحصول على عمالة رخيصة أو استغلال مصادر طبيعية مثل الملح والأنهار بدعم من السلطة وبتوجيه منها. ولذا، نجد أن الاستثمار فى هذا الإطار يتطلب دائما عائدا سريعا ومضمونا. ويلاحظ أنه لا يوجد تقسيم واضح للعمل فى النشاط الرأسمالى التقليدى، فالتاجر الدولى هو التاجر المحلى ويمكن أن يكون هو ذاته منتج السلعة أيضا.

٢ـ الرأسمالية الرشيدة:

بعد أن فرغ فيبر من رسم هذه الصورة المركبة للمجتمع التقليدى ولنمط الرأسمالية فيه (وهو نمط تحدد من خلال تداخل العناصر الإنسانية والاقتصادية)، يتوجه فيبر لدراسة الرأسمالية الحديثة، أى الرأسمالية الرشيدة. ويرى أن المدخل لفهمها هو عملية الترشيد، وهى عملية لم تعرفها الرأسمالية التقليدية، فالترشيد (فى الإطار المادى) يرد الواقع الإنسانى المركب بأسره إما إلى مبدأ اقتصادى واحد أو إلى مجموعة من المبادئ الاقتصادية (عادة ما يمكن ردها بدورها إلى مبدأ مادى واحد)، وهى عملية تغيير لهذا الواقع وإعادة صياغة له حتى يسهل سريان المبدأ الواحد (المادى) إلى أن يتغلغل بالتدريج فى كل مجالات الحياة ويتخلل فى ثناياها ويضبط وجودها ولا يتجاوزه ولا يعلو عليه شىء، وتظهر المرجعية المادية الواحدية. وهذا المبدأ الواحد فى حالة الرأسمالية الرشيدة هو رأس المال، وحينما يتم ترشيد الواقع فى إطاره وهديه فإن ثمرة عملية الترشيد هى الرأسمالية الرشيدة (التى وصفها ماركس فيما بعد بأنها عبارة عن علاقات اجتماعية بين آلات وعلاقات آلية بين الأفراد).

وعملية الترشيد، رغم أنها تعنى سريان قانون عام، لا تتم إلا من خلال آليات بشرية. وهنا يسترجع فيبر العامل الإنسانى فيذهب إلى أن الترشيد الاقتصادى يتم من

خلال مجموعة من الرجال الأحرار، أى رجال يعملون بكامل حريتهم ورغبتهم، فهم ليسوا خاضعين للنظام الإقطاعى وقيوده. هذه المجموعة من الرجال الأحرار تتسم بالمرونة والحركية، ولذا فهم قوة العمل الوحيدة التى بوسعها أن تقوم بعملية الإنتاج التى يمكن ترشيدها حتى تتفق بقدر الإمكان مع متطلبات السوق. وهذا الطرح يرى أن البشر هم الوسيلة التى توظف لتفى بحاجة السوق، وكلما زاد حساب حركتهم والتحكم فيها، وتوظيفهم على خير وجه لخدمة الهدف المحدد، زاد ترشيدهم. ويظهر ترشيد العنصر البشرى فى أن الإنسان لا يبحث عن الراحة أو المتعة بل يصبح العمل قيمة فى ذاته لا وسيلة لتحقيق الثروة، أو لإشباع الاحتياجات الإنسانية، أى أن الوسيلة تصبح غاية فى ذاتها، ويصبح تراكم الثروة هو الآخر قيمة فى ذاته لا وسيلة للترف. ومع استمرار الترشيد إلى درجاته العليا، تتغلغل البيروقراطية (المبدأ الواحد اللامتعين) فى كل جوانب الحياة وتعزل القيم الإنسانية تماما، وتصبح الإجراءات البيروقراطية (الوسيلة) غاية فى حد ذاتها، ويصبح المجتمع كله منظما تنظيما دقيقا شبيها بحالة المصنع ويصبح مثل الآلة.

فى داخل هذا الإطار، يصبح النشاط الرأسمالى الرشيد مختلفا تماما عن النشاطات الرأسمالية فى المجتمع التقليدى، فهو يتسم بأنه اتجار مستمر فى السوق الذى تتم فيه عملية التبادل بحرية (نقود نظير سلع أو عمالة نظير نقود). وتخضع عملية التبادل هذه لحكم القانون العام، ولمجموعة من المقاييس الأخلاقية الواحدة النابعة من القانون العام والتى تصب فيه. ويتم الاتجار فى سلع نمطية ليست مرتبطة بالضرورة بحاجة منتجها أو احتياجات الجماعات التى ينتمى إليها هذا المنتج. ويتسم الإنتاج الرأسمالى بالتقسيم الحاد للعمل وبانفصال صاحب العمل عن العمال. وينحو الإنتاج الرأسمالى الرشيد نحو المخاطرة لا المضاربة، وتطوير مشاريع جديدة من خلال طرح أسهم وسندات. ويأخذ الاستثمار الرأسمالى الرشيد شكل تمويل مشاريع بهدف الربح على المدى البعيد. وقد ظهرت الرأسمالية الرشيدة خارج حدود المجتمع التقليدى، وبالرغم منه، داخل المدن المستقلة التى حاربت من أجل الحصول على استقلالها وكونت ميليشيات عسكرية للدفاع عن هذا الاستقلال.

وهذا التمييز بين الرأسمالية الرشيدة (التى مركزها المدينة والمصنع وصلب المجتمع) ورأسمالية المجتمعات التقليدية (التى مركزها البورصة وهامش المجتمع ومسامه)،

يوجد فى كتابات كثير من علماء الاجتماع والمفكرين الألمان. فيميز ماركس بين «الرأسمالية الصناعية» أو «الحقيقية» و «الرأسمالية الشكلية». كما يفرق سومبارت بين «رأسمالية الاستثمارات» و«الرأسمالية التجارية».

٣- البروتستانتية والرأسمالية الرشيدة والعلمانية:

بعد أن وضح ڤيبر المكونات الأساسية لنموذجه التحليلى المركب يبدأ فى استخدامه فى تفسير ظهور الرأسمالية فى الغرب. فيقول إن الخاصية الأساسية للرأسمالية الرشيدة هى ما سماه حسابية الفعل الاقتصادى (بالإنجليزية: كالكيولابيليتى calculability)، أى إمكانية إخضاعه للقياس الدقيق. وحسابية الفعل الاقتصادى عند ڤيبر لا تفسر تفسيرا اقتصاديا وحسب، بل نجدها مرتبطة برؤية متكاملة للمعايير المعرفية (الظواهر الطبيعية محكومة بقوانين عقليه يمكن اكتشافها من خلال البحث العلمى) وللمعايير الأخلاقية (مبدأ المصلحة الذاتية الرشيدة التى لا علاقة لها بأية عواطف) والمعايير القانونية (منظومة قانونية وإدارية تستند إلى مجموعة من القواعد الرشيدة التى تمكن الفرد العاقل من توقع نتائج أفعاله فى المديين القريب والبعيد). ولكن رغم تنوع المعايير إلا أن ثمة نمطا كامنا واحدا هو نمط التوجه نحو مزيد من تحكم الإنسان فيما حوله وفى ذاته ولكنه تحكم فى ذات الوقت فى الإنسان نفسه، فالطبيعة/ المادة هى مستقر القوانين، والمصلحة الذاتية (المادية) هى مصدر الأخلاق، والإنسان يعيش داخل إطار من القوانين التى تجعل من السهل عليه أن يتنبأ بسلوك الآخرين ويتنبأون هم بسلوكه، أى أن الرأسمالية الرشيدة تتسم بسيادة مجموعة من القيم (المعرفية والأخلاقية والقانونية والاقتصادية) التى تجبُّ ما هو إنسانى ومركب.

وفى محاولة تفسير ظهور الرأسمالية الرشيدة فى الغرب، لم ينزلق ڤيبر إلى أحادية سببية تضع الفكر فى مقابل المادة والمادة فى مقابل الفكر (على عادة كثير من المفكرين العلمانيين الملحدين) وإنما أكد أهمية كلٍ منهما. فهو يرى أن ظهور الرأسمالية مرتبط تماما بوجود المصادر الطبيعية اللازمةً وتطور التكنولوجيا وتكاليف النقل ووجود الأسواق، بل وحتى المناخ ذاته. ولكنه، مع هذا، لم يجد أن هذه العناصر (الطبيعية المادية) كافية فى حد ذاتها لدراسة أصول الرأسمالية، ولذا قام بدراسة مجموعة من

الأفكار التى ساهمت (فى تصوره) فى مساعدة الرأسمالية الرشيدة على الظهور من خلال توليد شخصية محددة (نموذج مثالى): شخصية وظيفية تتسم بأبعاد نفسية وعقلية وأخلاقية معينة تخلق تواؤما فكريا مع روح الرأسمالية الرشيدة. وقد ظهرت هذه الشخصية الوظيفية بشكل واضح فى الپيوريتان Puritans أو التطهريون، وهم المؤسسون الحقيقيون للرأسمالية الغربية (وليس أعضاء الجماعات اليهودية كما يظن البعض).

لقد صاغت الپروتستانتية (خصوصا الكالڤينية) السمات الأساسية لعقلية مجموعة من الرجال فى غرب أوروپا، خصوصا فى إنجلترا وهولندا وأمريكا الشمالية، كرسوا حياتهم للعمل فى المهن التجارية تكريسًا كاملاً، وراكموا الثروات فلم ينقصوها أو يبعثروها. فالزهد الپروتستانتى داخل الحياة الدنيا قد كبح جماح الرغبة فى الاستمتاع الفورى بالممتلكات، وقيد النزعة الاستهلاكية عامة، والنزعة إلى الاستهلاك الترفى على وجه الخصوص، مما أدى إلى التراكم. وفى الوقت ذاته حررت الرؤية البروتستانتية النزوع الإنسانى نحو تحصيل الخيرات المادية ومراكمة الثروة من قيود الأخلاق التقليدية، إذ جعلت اكتساب الخيرات الدنيوية ليس أمرا مشروعاً وحسب، بل ربطته مباشرة بإرادة الإله.

ولم يركز ڤيبر فى كتابه **الأخلاقية البروتستانتية وروح الرأسمالية** على مسألة تسامح كالفين فى قضية الربا، فهذه من وجهة نظره مسألة ثانوية للغاية، بل إنه يرى أن مسألة حب المال ليست سمة من السمات الأساسية للرأسمالية الرشيدة. ثم نجده يحاول أن يصل إلى مجموعة من الأفكار خاصة برؤية الخالق ومفهوم الخلاص ومفهوم المهنة كنداء فى كتابات كالفين (وغيره من المفكرين الدينيين البروتستانت).

ونحن نذهب إلى أن الأفكار الكالفينية لم تؤد إلى ظهور الرأسمالية الرشيدة وحسب، وإنما أدت إلى ظهور الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية. ولذا رغم حديث فيبر عن «الرأسمالية الرشيدة»، فإننا نرى أنه من الأفضل الحديث عن المجتمع العلمانى الحديث والاقتصاد الرشيد، وذلك باعتباره مجتمعا يخضع لسلطة مركزية تقوم بعملية الترشيد هذه. وعلى كلٍّ، فمن المعروف أن رأس المال لا يقوم بهذه العملية بمفرده فى المجتمعات الرأسمالية، إذ تتم عملية الترشيد (والعلمنة) من خلال عشرات المؤسسات التربوية والترفيهية الخاصة والعامة ومن خلال عمليات تاريخية مركبة لأقصى حد.

وهذا ما يحدث أيضا فى المجتمعات التى كان يقال لها «اشتراكية علمية»، فهى مجتمعات كان يسيطر عليها الحزب ولجانه المختلفة. وهناك عدد هائل من المؤسسات التربوية والترفيهية كانت تقوم بعملية الترشيد والعلمنة إلى جانب العمليات التاريخية المركبة. وثمرة كلتا الحالتين هى ظهور الإنسان الطبيعى الرشيد (الذى يُردُّ إلى مبدأ طبيعى مادى واحد)، فهو تارة الإنسان الاقتصادى وتارة الإنسان الجسمانى. ولكنه، بغض النظر عن الأشكال التى يأخذها، إنسان ذو بعد واحد يمكن التنبؤ برغباته وأحلامه (التى تم ترشيدها من خلال المؤسسات). وبالفعل، يتحدث فيبر عن عملية الترشيد باعتبارها عملية تتجاوز التنظيم الرأسمالى ومرتبطة بالتنظيم العلمانى الحديث. فقال إن سيادة مجموعة القيم الآلية الموضوعية التى لا علاقة لها بإرادة الأفراد (والتى لا تكترث بأى تمايز فردى) هى جوهر الحداثة، وأن المجتمع الحديث المرشد سيقضى على الحرية الفردية وسيحول العالم - كما سبق أن بينا - إلى حالة المصنع بحيث يجد الإنسان نفسه (فى نهاية الأمر) فى القفص الحديدى.

وسنحاول فى بقيه هذه الدراسة أن نعرض لرؤية فيبر فى علاقة البروتستانتية بالرأسمالية الرشيدة والعلمانية (الشاملة). ولكننا سوف نوسع من نطاق النموذج ونطوره حتى يمكن استخدامه فى تفسير ظهور الإنسان العلمانى (الطبيعى/ المادى) ذى البعد الواحد (الإنسان النيتشوى الأعلى والإنسان البيروقراطى البرجماتى) وسيادة المرجعية المادية.

١ - الخالق - حسب الرؤية الكالفنية - لا يُسبر غوره ولا تعرف طرقه أو سبله، وهو وحده الذى يحدد مصير الإنسان من الأزل إلى الأبد، ولا يمكن للبشر أن يعرفوا قراراته أو يغيروا منها مهما أتوا من أفعال خيرة. وهكذا، يصبح الخالق ليس مجرد قوة مطلقة وإنما أيضا قوة غير مفهومة وبعيدة عن إدراك البشر ومنطقهم الإنسانى، ويصبح الإنسان عنصرا سلبيا لا يملك من أمر نفسه شيئا. ومن ثم، يعيش الإنسان فى عالم كله غواية وفساد وخطيئة ولا يمكن أن يلجأ إلى وساطة أو شفاعة أو سحر أو اعتراف ولا لأى وسيلة لتخفيف غضب الإله إن هو استسلم للغواية وسقط فى الخطيئة.

٢ - والخلاص منوط بالاختيار الإلهى وهو الآخر لا سبب له، ومن يقع عليه الاختيار ينال الخلاص، وتفيض عليه النعمة دون سبب واضح. وتؤكد هذه الرؤية

فكرة الخطيئة الأولى المسيحية والإحساس بالسقوط، فالإنسان قد سقط فى هذا العالم بسبب عمق خطيئته ومهما أتى من أفعال فإنه لن يزيد من النعمة ولن ينقص منها. ومن ينال الخلاص لن تظهر عليه أى علامات تميزه عن غيره من البشر ممن لم يحظوا به، بل ولن يشعروا بيقين كامل بأن الخلاص كان من نصيبهم.

٣ـ ومن المفارقات الأخرى أن هذا الإله المفارق (حتى حد التعطيل) يحل فى بعض البشر ويكمن فيهم ويتجسد من خلالهم بغض النظر عن أفعالهم، بحيث تصبح مشيئتهم من مشيئته، كما أنهم ـ كما سنبين فيما بعد ـ يمكنهم توليد شواهد مادية على خلاصهم.

٤ ـ وثمة استقطاب شديد بين إله مفارق تماما للبشر، متجاوز تماما لغائياتهم وفهمهم، وإله حال تماما، كامن فيهم متجسد من خلالهم؛ ليس له وجود خارجهم. كما أن ثمة استقطابا بين الإنسان كعنصر سلبى تماما لا يعرف مصيره، والإنسان كإرادة خالصة لا راد لها متحكم تماما فى مصيره، بين إنسان يحطمه الإحساس بالذنب والخطيئة، وإنسان يوقن تماما أنه قد وقع عليه الاختيار فهو ممن يشملهم الخلاص بلا ريب. ومن ثَم، ترسخ لدى المؤمن إحساس عميق متناقض بشأن كل من الاصطفاء والنبذ، وقد خلق هذا عنده حالة من عدم الاتزان وعدم الطمأنينة. فهو من جهة إنسان يشعر بأنه مسير تماما، لا حول له ولا قوة، ومن جهة أخرى عنده إحساس عميق بالفردية وبالإرادة الحرة المستقلة وبمقدرته على أن يغير ذاته ويغير واقعه.

٥ ـ ويظهر نفس الاستقطاب بجلاء فى مفهوم الخلاص البروتستانتى، فالإنسان البروتستانتى رفض كل وسائل الخلاص التقليدية وكل المؤسسات الوسيطة بحيث اختفت كل وسائل أو وسائط التخفيف من حدة هذه الأزمة. فالكنيسة لا يمكنها أن تؤكد للمؤمن أنه إن نفذ التعاليم الدينية، سينال رضا الخالق. والراعى (البروتستانتى) هو الآخر، غير قادر على مساعدة أحد، كما أن الشعائر الدينية لا جدوى منها. وقد ألغى البروتستانت شعيرة الاعتراف التى تمكن الكاثوليكى من التخلص من الإحساس بالذنب واستعادة قدر من الطمأنينة فثمة دورة من الخطيئة والتوبة والغفران. أما فى الكالفينية فهناك الإحساس الممض والمستمر بالسقوط والخطيئة، بل إن الخالق نفسه غير قادر على إدخال الطمأنينة إلى قلب المؤمن لأن المسيح قد صلب من أجل النخبة التى

ستنال الخلاص ولم يمت من أجل من حلت عليهم اللعنة الأزلية والموت الأزلى. بل إنه كان على المؤمن أن يبتعد عن أسرته وأصدقائه أيضا ويواجه الخالق وحيدا فيكون وحيدا مع الواحد. وأصبح الخلاص مسألة شخصية فردية محضة (الخلاص خارج الكنيسة)، بل ويمكننا أن نقول إن الإنسان البروتستانتى أصبح هو ذاته الكنيسة وموضع الحلول والكمون والمرجعية الكامنة النهائية، فهو ذاته المخلِّص المخلَّص (فهو العبد والمعبود والمعبد). والخلاص هو أن يحاول المؤمن استعادة شيء من اتزانه الذى يفقده بسبب الاستقطاب الحاد الذى يعيش فيه. وهو اتزان يحصل عليه عن طريق هزيمة ذاته وهزيمة الدنيا وإعادة صياغتها (وترشيدهما) بما يتفق مع العقيدة التى يؤمن بها (المبدأ المقدس الواحد)، وهذا هو ما يسمى «الزهد داخل الدنيا»، وهو مختلف تماما عن «الزهد فيها». فالخلاص هو اتساع نطاق تطبيق هذا المبدأ الواحد على الذات ثم على المجتمع وعلى العالم بأسره. وتتم هذه العملية على النحو الآتى:

أ) يحاول الإنسان البروتستانتى ترشيد حياته الشخصية والتحكم فيها تماما بكل ما أوتى من قوة وإرادة بحيث يرفض كل النزعات الدنيوية، ويسكت صوت الجسد حتى يسمع صوت الخالق ويوجه حياته كلها لخدمة الخالق ويحوسلها (أى يحولها إلى وسيلة) لصالحه، وعليه أن يصفى داخله أى أبعاد (إنسانية) لا يمكنه توظيفها، أى أنه يجب أن يرشد نفسه من الداخل تماما، حتى تصبح حياته ذاتها مفعمة بالقداسة (موضع حلول وكمون إلهى كامل)، وبذا تصبح أفعاله شكلا من أشكال العبادة، خاضعة فى جميع أبعادها لمبدأ واحد ومتحوسلة لصالحه (ولنلاحظ بداية ظهور الإنسان الرشيد ذى البعد الواحد والتمركز حول الذات). وهو بعمله الدؤوب هذا يحول نفسه من وعاء تفيض فيه رحمة الإله (على الطريقة الكاثوليكية) إلى أداة رشيدة مصمتة متحوسلة تماما فى يده. وقد أشار فيبر إلى مفهوم «كنيسة المؤمنين» وهى جماعة المؤمنين الذين كان الخلاص من حظهم، ويجب على عضو هذه الكنيسة أن يبين من خلال سلوكه أنه جدير بالانتماء لهذه الكنيسة.

ب) من أهم المفاهيم، التى يتم من خلالها تحقيق هذا الهدف، مفهوم «المهنة أو الصنعة كنداء أو دعوة ورسالة»، (وهذه هى ترجمتنا للكلمة الألمانية بيروف Beruf والتى تترجم فى الإنجليزية بكلمة «كولنج calling» أو بكلمة فوكيشان vocation).

وينقسم هذا المفهوم إلى قسمين: قسم دنيوى برانى، وهو المهنة والحرفة، وقسم غير دنيوى وجوانى، حيث لا تؤدَّى هذه المهنة باعتبارها مهنة (برانية) وحسب وإنما باعتبارها استجابة لنداء أو دعوة من الإله، ومن ثم فهى رسالة أو تكليف أو إلزام من الإله؛ تكليف وإلزام يجد الإنسان فيهما نفسه وهويته بل يُحقق كينونته وتوازنه من خلالهما. فثمة ترابط هنا بين الدين والدنيا، وبين التكليف الخارجى والالتزام الداخلى. وبحسب هذا المفهوم، فإن العمل ليس لعنة وإنما هو رسالة واستجابة لدعوة إلهية وموضع كمون إلهى (وظيفة مقدسة)، وعلى الإنسان أن يبحث عن المهنة التى تناسبه. كل هذا يخرج بالمهنة من نطاق الزمنى إلى نطاق المقدس، ومن نطاق البرانى إلى نطاق الجوانى بحيث يصبح أداء الإنسان لعمله (ووظيفته المقدسة) فى الدنيا هو ذاته التعبير عن القداسة الكامنة داخله، ويصبح علامة على اصطفائه من قبل الإله وشكلا من أشكال العبادة وجزءا من عملية الخلاص المستمر فى حياة المؤمن من البداية إلى النهاية. وحينما تصبح المهنة مثل الشعائر الدينية قداستها كامنة فيها، فإنه لا يهم ما نوعية المهمة ولا مقدار الأجر الذى يحصل عليه المرء، إنما المهم هو كيفية أدائه لها (كما هو الحال دائما مع الشعائر فى المنظومات الحلولية الكمونية الواحدية). فالمؤمن يؤدى مهنته ابتغاء مرضاة الإله واستجابة لدعوته ورغبة منه فى حوسلة ذاته تماما لصالح المبدأ المقدس. وهذا هو ما أدى إلى ظهور ما يسمى «أخلاق العمل البروتسانتية»، أى أن يعمل الإنسان من أجل العمل ويؤمن به كقيمة أساسية مطلقة تعبيرا عن توحده بالمبدأ الواحد الذى يرشد حياته فى ضوئه.

٦ ـ ولكن عملية الترشيد لا تتوقف على الذات من الداخل وحسب، فالمؤمن من خلال التركيز على العمل وتكريس نفسه للمهنة/ الرسالة لا يسهم فى قمع الفساد المستشرى داخل ذاته وحسب وإنما يساهم فى قمع الفساد المستشرى فى الدنيا إذ إنه يتحول إلى أداة فى يد الخالق لتحويل العالم وتغييره (أى ترشيده). ولذا، لا يمارس الإنسان البروتستانتي مهنته فى الأديرة أو المعابد (على الطريقة الكاثوليكية) وإنما يمارسها فى الدنيا وفى السوق. بل إنه من واجب المؤمن أن يقوم بغزو الدنيا وتحويلها وترشيدها وإخضاعها وحوسلتها لخدمة الإله حتى تصبح الدنيا بأسرها مفعمة بالقداسة (موضع كمون وحلول)، أى إنه سوف يخضع العالم لنفس القواعد الواحدية التى أخضع لها ذاته، ويرشده تماما (فى ضوء المبدأ الواحد) مثلما رشَّد نفسه. وبمعنى آخر،

سيبذل المؤمن أقصى جهده ليعيد صياغة العالم حسب خطة مقدسة واحدية منهجية صارمة محددة ـ تماما مثلما أخضع ذاته.

٧ ـ ولكن المؤمن حينما يقوم (بكامل إرادته) بعملية ترشيد ذاته من الداخل والخارج (أى إخضاع سلوكه لمنهجية مقدسة واحدية صارمة)، وحينما يقوم بغزو العالم (أى إخضاعه لنفس المنهجية المقدسة الواحدية)، فإنه يفعل هذا دون أى يقين بأن هذه الجهود المضنية التى بذلها ستأتى له بالخلاص، فهذا أمر غير أكيد مثل كل الأمور الأخرى فى عالم كالفين. ولكنه، مع هذا، سيستمر فى بذل كل ما أوتى من طاقة وجهد على أمل أن تأتيه إشارة مادية ما من الخالق.

وقد تكون الإشارة مبهمة ولكنها تصلح قرينة على رضا الخالق عنه، الأمر الذى قد يقوى من ثقته بنفسه بعض الشيء ويقلل من إحساسه بعدم الأمن والطمأنينة. وكلما ازداد هذا الإحساس بالطمأنينة، بذل المؤمن مزيدا من الجهد للهيمنة على نفسه وعلى العالم. بل ويمكن القول إنه ينتقل من الشك الكامل إلى اليقين الكامل، فالعلامات التى تأتيه من الخالق هى علامات مادية صلبة محسوسة. وكلما ازداد الإحساس بالطمأنينة، بذل المؤمن مزيدا من الجهد للهيمنة على نفسه وعلى العالم باسم المبدأ الواحد المقدس. وبذلك، يصبح العمل الدؤوب والمستمر (أداء الوظيفة المقدسة) هو الحصن الوحيد ضد الشك الدينى وضد ذلك الإحساس العميق بالسقوط وبالخطيئة، والطريقة الوحيدة للوصول إلى اليقين الكامل.

٨ ـ ولكن العمل الدؤوب المركز يأتى بثمرة أكيده هى تراكم الثروة، والثروة ليست شرا أو خيرا فى ذاتها، فهى خير باعتبار أنها ثمرة جهد، بل إن المؤمن يمكن أن ينظر إليها على اعتبار أنها منحة من الخالق وإشارة أخرى تدل عليه، بل وقرينة أكيدة على ذلك. وهى شر إن أنفقت فى العبث واللهو. ولذا، فإن العمل والثروة أعمال خيرة بل واجبة، إذ يجب على المؤمن أن يراكم الثروة ولا يبددها. وهكذا نجح الفكر البروتستانتى فى إخراج مفهوم النداء الباطنى أو الداخلى أو شعور الإنسان بأنه مدعو للقيام بعمل اجتماعى أو دينى خاص من الأديرة إلى العالم الدنيوى. وتحول التقشف الأخروى إلى تقشف دنيوى، وتحول الزهد فى الدنيا إلى زهد داخل الدنيا، وتحولت العبادة إلى كبح للذات وغزو للعالم، وتحولت إشارات النعمة الإلهية إلى ثروة تتراكم وتزداد تراكما.

وهكذا ولدت الكالفينية (وإلى حدٍّ ما اللوثرية) فى التابعين لها توجها نفسيا يتفق تماما مع روح الرأسمالية (و الإمبريالية ومع الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية ككل): فالإنسان البروتستانتى إنسان إمبريالى يدخل فى علاقة مع الخالق (المبدأ الواحد المقدس) وهو إله يختاره ويصطفيه دون البشر ويحل ويكمن فى ذاته المقدسة حتى تصبح إرادة الإنسان من إرادة الإله (حتى يكاد يتأله)، كما أن هذا الإنسان تأتيه شواهد مادية صلبة لا ريب فيها علامة على الرضا الإلهى. ولذا، يكون بوسعه أن يتمركز تماما حول ذاته.

ولكن هذا الخالق يتجاوز البشر ومنطقهم، ولذا فهو يُوَلِّد فى الإنسان حالة قلق دائم وإحساسا بعدم الطمأنينة وعدم التأكد من الخلاص. ولذا، ولتحقيق التوازن، فإنه يغزو ذاته ويغزو الدنيا (باسم المبدأ الواحد المقدس) ليخفف من حدة قلقه وعدم توازنه، ثم يبحث بحماس بالغ وبدقة بالغة عن ثمرة محسوسة فى هذه الدنيا علامة على رضا الخالق، وهذه عملية مستمرة مدى حياته لأنه لن يتخلص أبدا من قلقه. وعدم فهم الإنسان للخالق ورغبته فى الإذعان له وترشيد حياته وواقعه وحوسلته فى ضوء المبدأ الواحد هو شكل من أشكال التمركز حول الموضوع وهو نوع من تقبل الأهداف المجردة اللاإنسانية مثل العمل دون تفكير فى الراحة، فالعمل عبادة ووظيفة مقدسة (نهاية فى حد ذاته) ومراكمة للثروة دون إنفاقها، فالثروة علامة على الرضا الإلهى (نهاية فى ذاتها). ومن ثم، فقد أصبح على الإنسان أن يكرس كل جهوده وإمكانياته بل وكيانه، إلى شركته واستثماره وفى زيادة ثروته، وأن يبقى فى حالة تقشف وزهد داخل الدنيا بغض النظر عن مدى حاجته لهذه الثروة، فهو يفعل ما يفعل تحقيقا لمتطلبات المبدأ الواحد المقدس. وهذا يعنى أن الإنسان البروتستانتى فى غزوه للعالم، وفى غزوه لذاته، سيختزل العالم إلى مبدأ واحد وسيختزل ذاته المتعددة الأبعاد والمركبة إلى مبدأ واحد، كما سيستبعد أى عناصر إبهام أو تعددية فى ذاته وأى عناصر ترف وأحلام قد تعوقه عن تحقيق الهدف الواحد وعن تجسيده فى الأرض.

وتتزايد معدلات الترشيد والعلمنة والكمون، ويتحول المبدأ الواحد المقدس إلى المبدأ الواحد المادى، ويتحول التقشف الدنيوى والزهد داخل الدنيا ابتغاء الآخرة إلى تقشف دنيوى بلا هدف أو غاية (سوى التراكم)، ويتحول البحث عن شواهد مادية إلى نزعة تجريبية وضعية ضيقة تنكر التجاوز وتهتم بالحقائق والتفاصيل، ويظهر الإنسان ذو

البعد الواحد المتمركز حول ذاته (الإنسان النيتشوى) صاحب الإرادة المطلقة الذى يغزو العالم ويدمره ويحوسله لصالح ذاته المطلقة (فهو سليل الإنسان البروتستانتى الذى يجسد الإله؛ الموقن من رضا الإله عنه). ويظهر أيضا الإنسان البيروقراطى ذو البعد الواحد الذى يراكم الثروة بلا نهاية ويهتم بالحقائق المادية التجريبية المتناثرة وحسب. إنه إنسان ضيق الأفق لا خيال له، حدود خياله هو حدود عالم الأشياء. وهو إنسان يذعن للأهداف المجردة اللاإنسانية ويُرشد خياله فى ضوئها (إنه سليل الإنسان البروتستانتى الذى تدرب على الدخول فى علاقة مع إله لا يُسبر غوره ولا تُفهم سبله)، هذا الإنسان هو الإنسان الاقتصادى (الذى يجسد مبدأ المنفعة) والذى يمتثل لآليات السوق، وهو الإنسان العادى الذى يعمل لصالح الدولة ويرشد حياته فى ضوء ما يأتيه من أوامر ويتبع آخر الموضات والصيحات، وهو الإنسان الجسمانى (الذى يجسد مبدأ اللذة) ويكرس حياته للذاته وحسب ويذعن إلى ما يصدر له من أوامر من قطاع اللذة (ومن هنا القول بأن الهيبى هو وريث البيورتان)، وهو الإنسان الطبيعى/ المادى البيروقراطى. وظهرت الرأسمالية الرشيدة التى تم ترشيدها تماما والتى تستند إلى قوانين آلية تطمح إلى أهداف مجردة لا إنسانية مثل زيادة الإنتاج وتعظيم الأرباح دون التفكير فى غاية إنسانية أو أخلاقية أو دينية، فهى منفصلة تماما عن القيمة. ثم ظهرت الاستهلاكية الرشيدة، أى الإيمان بهذا العالم وحسب، والرغبة فى تحقيق الذات، ورفض إرجاء المتعة، وتكريس كل طاقات الإنسان لتحقيق المتعة لنفسه.

هذا الإنسان، سواء فى اعتماده على التراكم أو تبنيه للتبديد، هو إنسان طبيعى مادى يدور فى إطار المرجعية الكامنة، فهو يعرف تماما أن العالم (الإنسان والطبيعة) مكتف بذاته يمكن رده بأسره إلى قانون طبيعى/ مادى واحد. فالرؤية الكامنة وراء الرأسمالية الرشيدة هى الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية.

إن النموذج التحليلى المركب الذى صاغه فيبر واستخدمه فى دراسة أصول الرأسمالية (الرشيدة) له مقدرة تفيسرية عالية بسبب تركيبيته العالية، إذ دخلت فى تركيبه عناصر اقتصادية واجتماعية وتاريخية ودينية متناقضة، وبين فيبر مدى ارتباطها بالفاعل الإنسانى وكيف أن تبديات هذا النموذج المركب أخذت أشكالا مختلفة وأحيانا متناقضة (الإنسان البروتستانتى الزاهد والهيبى المتوجه نحو اللذة).

الحلولية والتوحيد والعلمنة الشاملة
حالة اليهودية (أطروحة ماكس ڤيبر وبيتر برجر)

من القضايا الأساسية التى أثيرت فى علم الاجتماع الغربى قضية علاقة التوحيد والتجاوز بالعلمنة الشاملة، إذ يذهب بعض المفكرين إلى أن التوحيد هو الذى يؤدى إلى ظهور العَلمنة والعَلمانية، وذلك عبر مرحلتين:

١ ـ مرحلة ترشيد حياة المؤمن والعالم بأسره فى إطار المطلق المتجاوز للطبيعة/ المادة.

٢ ـ يعقب هذا مرحلة أخرى يضْمُر فيها المطلق تدريجيا، وتحل المرجعية الكامنة فى الإنسان والطبيعة، أى المرجعية المادية، محل المرجعية المتجاوزة لهما إلى أن يختفى الإله تماما. حينئذ يتم ترشيد حياة الإنسان والعالم بأسره فى إطار الواحدية المادية.

وهى إشكالية قد تبدو غريبة بعض الشىء، ولكنها إشكالية مهمة للغاية يمكن فهمها حين نفهم الحلقات المتتالية التى يطرحها دعاة هذا النموذج التفسيرى. ونحن نطرح تصوراً مغايراً و«متتالية» مختلفة تستند إلى تعريفنا للعلمانية (الشاملة) باعتبارها منظومة كامنة فى الحلولية الكمونية وليست فى التوحيد.

والترشيد كما أسلفنا هو إعادة صياغة الواقع والذات فى ضوء نموذج ما، قد يكون هذا النموذج دينيا (الإله المتجاوز)، ولكن يمكن أيضا أن يكون مادياً كمونيا متمركزاً حول الإنسان وعقله، أو متمركزا حول الطبيعة/ المادة. وما يهمنا فى سياق هذه الدراسة هو النموذج الثانى. والترشيد، بهذا المعنى، هو عملية تجريد للعالم فى إطار النموذج الواحدى الكمونى المادى بحيث يستبعد كل ما لا يتطابق مع هذا النموذج، أى

كل ما هو متجاوز لعالم الطبيعة/ المادة. والعلمنة الشاملة أيضا عملية تطبيع، أى إدراك الإنسان باعتباره ظاهرة طبيعية وجزءاً عضوياً لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، وعلى أساس أن ما يسرى عليه يسرى عليها، أى أنّ العلمنة الشاملة هى عملية نزع القداسة عن الكون ورؤيته فى إطار قانون مادى واحد كامن فيه، ومن ثم فهى عملية ترشيد وتجريد وتطبيع، ويشكل هذا التعريف إطار مناقشتنا لآراء عالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر وآراء عالم الاجتماع الأمريكى بيتر برجر فى موضوع علاقة التوحيد بالترشيد ومن ثم العلمنة، وتطبيق هذا على حالة اليهودية.

يذهب ماكس فيبر إلى أن اليهودية، بوصفها ديانة توحيدية، قامت بعمل أساسى فى عملية الترشيد. فديانات الشرق الأقصى الحلولية الكمونية تهدف إلى أن يصبح المؤمن فى حالة اتزان مع نفسه ومع الطبيعة ومع الخالق. وهى تختزل المسافة بين الإنسان من جهة والإله والطبيعة من جهة أخرى، فهى ديانات ترى الإله حالاً فى الطبيعة والإنسان كامنا فيهما. أما الديانات التوحيدية فهى تضع مسافة بين الخالق والمخلوق، إذ إن الخالق متجاوز للطبيعة والإنسان، مُنَزَّهٌ عنهما، ولذا لم يعد هدف المؤمن هو الاتزان مع الدنيا وعالَم الطبيعة ومع نفسه وإنما التحكم فيها. ويرى فيبر أن هذه المحاولة من اليهودية للتحكم فى الذات والعالم، باعتبارها أولى الديانات التوحيدية، أثرت ـ حسب تصوره ـ تأثيراً حاسماً فى هذا المضمار، فهو يرى مثلاً أن السحر يعوق التقدم وترشيد الحياة الاجتماعية والاقتصادية. واليهود هم أول من تحرروا من نير السحر، فقد أسقطوا الآلهة المختلفة وحولوها إلى شياطين لا قداسة لها. ويعود هذا إلى تبنى اليهود لما سماه فيبر «الروح الشعبية أو الجماهيرية» التى تتلخص رؤيتها فيما يلى:

١ ـ صاغت الروح الشعبية فكرة العدالة الإلهية (بالإنجليزية: ثيوديسى theodicy)، وهى قضية لماذا خلَق الإلهُ العادلُ الشَّر؟ والرد اليهودى على هذه القضية رد عقلانى، فالإله كيان عقلانى رشيد، ويأتى بأفعال دوافعها عقلانية مفهومة للإنسان، والإنسان كيان حر مسئول عما يقترفه من آثام وعما يأتيه من أفعال خيّرة.

٢ ـ حارب المدافعون عن الرؤية الشعبية فكرة أن قرارات الخالق نهائية ولا يمكن تغييرها، وطرحوا بدلاً من ذلك فكرة أنه من خلال طاعة الخالق وتنفيذ وصاياه يمكن

للإنسان أن يحوز على الرضا فيكافئه ويرفع عنه العذاب. ولكن الإنسان، فى داخل هذا الإطار الأخلاقى، لا يتسم بالخيلاء أو الثقة بالنفس، (وهو ما يسميه فيبر «سيكولوجيا الفرسان»)، فخالق الجماهير يتطلب الطاعة والتواضع والثقة فيه.

٣ ـ تنظر الروح الشعبية إلى المبادئ الأخلاقية باعتبارها نسقاً من الأخلاقيات العملية المرتبطة بالحياة واحتياجاتها.

٤ ـ ولذا، فإنها لا عناصر سحرية فيها، فالإنسان الذى لا يطيع الخالق سينزل به العقاب، ولا يمكن لأية صيغ سحرية أن تنقذه منه.

وحسب تصور فيبر، كانت السمتان الثالثة والرابعة هما الإضافة الإبداعية للتراث اليهودى الدينى التوحيدى التى لم تظهر فى الديانة المصرية أو البابلية (وهو رأى غريب بعض الشيء يغرق فى التعميمات الكاسحة، ولكننا لا نناقشه حتى نستمر فى عرض أطروحة فيبر). وقد ساهمت طبيعة المجتمع العبرانى فى تطوير السمات الأربع السابقة كلها (التى يمكن أن نسميها «توحيدية» باعتبار أنها تؤكد مسئولية الإنسان الأخلاقية وحريته وعدم جدوى اللجوء للسحر والقرابين)، لأنه كان مجتمعا بدائياً مقسماً إلى قبائل تدخل فى علاقة متكافئة فيما بينها فى زمن الحرب، علاقة تستند إلى عقد أو ميثاق أو عهد (بالعبرية: بريت) يعقد بين القبائل من جهة ويهوه (إله الحرب) من جهة أخرى. وقد ظهرت إسرائيل باعتبارها «شعب إله الحرب»، (وهذا هو المعنى الحقيقى لكلمة «يسرائيل» حسب تصور فيبر). ولم يكن هناك إطار ثابت يضم كل هذه القبائل، وإنما كانت هذه القبائل تدخل فى علاقة مؤقتة تحت قيادة أسرة (كاريزمية) يطلق عليها اسم «القضاة»، وهم «أنبياء حروب» على حد قول فيبر. وكان الجميع متساوين داخل هذا الإطار، فكلهم يضطلعون بالوظائف نفسها، ويؤدون الواجبات نفسها، ويتمتعون بالحقوق نفسها. وقد كان هذا ممكناً لأن التكنولوجيا العسكرية كانت بدائية للغاية، إذ كانت الحروب تتم إما على الأقدام وإما على ظهور البغال، وكان على الجميع أن يتحملوا الأعباء نفسها، ويتجشموا المصاعب نفسها، ومن ثم ظهرت فكرة العهد التى ظلت شائعة فى صفوف الجماهير اليهودية بكل ما تنطوى عليه من عقلانية وأخلاقية ومساواة بين أعضاء المجتمع العبرانى. وكان المذنب يطرد من حظيرة الدين أو يرجم بالحجارة، الأمر الذى يعنى استبعاد السحر بوصفه وسيلة للتقرب من الخالق.

ثم ظهر النظام الملكى العبرانى وغيَّر هذا الوضع تماما، فقد أعاد صياغة البناء الطبقى للمجتمع، وشكل حرساً ملكيا خاصاً وجيشاً نظاميا، وإدارة مركزية يتبعها نظام كهنوتى تابع للبلاط الملكى. وقد تزامن ذلك مع تغير فنون الحرب وأدواتها، إذ ظهرت العربات الحربية والأحصنة، وكان المجتمع العبرانى، قبل ظهور الملكية، مكونا من ثلاث طبقات:

أ ـ **طبقة أرستقراطية حضرية** تضم فى صفوفها كبار الملاك الذين يعيشون من ريع ضياعهم.

ب ـ **طبقة الجماهير** (يستخدم ڤيبر الكلمة اللاتينية «پليبز plebs») التى كانت تضم الفلاحين الذين كانوا يتمتعون بقدر من الاستقرار الاقتصادى فى بادئ الأمر قبل أن تتدهور أحوالهم فيما بعد، كما كانت تضم الحرفيين والرعاة.

ج ـ **طبقة البدو الرحل.**

وقد قامت الملكية بضم الأرستقراطية الحضرية إلى صفوفها وحولتها إلى نخبة حاكمة مع الكهنة والأرستقراطية العسكرية التى كوّنت طبقة الفرسان، وحل كهنة البلاط المدربون محل أنبياء الحرب، وكل هذا يعنى ظهور طبقات سياسية وعسكرية ودينية حاكمة متخصصة يتم تجنيد أعضائها من شريحة صغيرة من السكان، وهو ما يعنى استبعاد القاعدة العريضة من الجماهير (پليبز). وقد أدّى ذلك إلى اتساع الهوة بين طبقات المجتمع، وإلى ظهور عقيدتين سياسيتين متصارعتين. فتبنى أعضاء النخبة الحاكمة، لثقتهم الزائدة فى أنفسهم، نفسية (سيكولوچيا) الفرسان (الحلولية). كما أن اعتمادهم على الريع من ضياعهم جعلهم يتبنون عبادة إله الخصب بعل (الحلولية) الذى كان يحكم الناس تماما كما يحكم الإقطاعى أقنانه وفلاحيه.

أما الجماهير، فقد ازداد ارتباطها بالماضى البدوى البسيط وبمثله العليا وبعبادة يهوه. وقد قامت طبقة المثقفين الذين لم يجدوا مكانا لأنفسهم فى الهيكل السياسى الملكى الجديد بقيادة هذه الجماهير، كما أن هؤلاء المثقفين هم الذين عمّقوا وطوَّروا ديانة يهوه. وكانت القضية الأساسية التى واجهوها هى قضية العدالة الإلهية (إذ كيف يمكن تفسير بؤس الجماهير؟)، فقاموا بتطوير العقيدة على أسس عقلانية للإجابة عن هذا

السؤال بطريقة تلائم نفسية الجماهير وحسها الديني وتطلعها إلى توضيح ما يتعلق بمصيرها وحلمها بمستقبل مزدهر. ومن هنا، كان الإيمان بأن يهوه يتصرف ككائن عاقل يمكنه أن يغير قراراته. ويصبح أساس هذه الرؤية هو أن يحاول الإنسان أن يكتشف إرادة يهوه وتعاليمه، وأن يكشفها للجماهير حتى يمكنها أن تحيا حسب هذه التعاليم، وبالتالى يمكن التأثير فى يهوه ليغير قراراته ولينقذ المؤمنين به من البؤس السياسى والاجتماعى.

وقد ورث الأنبياء تراث اللاويين وأنبياء الحرب (القضاة)، فحاولوا كأسلافهم اكتشاف إرادة يهوه وتحاشوا الطقوس السحرية. والنبى بحسب تعريف فيبر، هو «إيش هارواح» وهى عبارة عبرية تعنى «رجل الروح»، ويضيف فيبر إلى هذه العبارة كلمة «عقلانية» ليصبح النبى هو «رجل الروح العقلانية»، أى المعادى للسحر والمنتمى إلى دعاة الترشيد، وهو أيضا رجل جماهير «ديماجوج أى مهيج». وربط الأنبياء فكرة العهد أو الميثاق مع يهوه برؤيتهم للمستقبل وللحرية النهائية لأعضاء جماعة يسرائيل، وكانوا يتصورون أن يهوه سيدخل مستقبلا فى ميثاق، لا مع جماعة يسرائيل فحسب، بل ومع أعدائها ومع كل الشعوب، وحتى مع المملكة الحيوانية. ويرى فيبر أن إسهام الأنبياء يتلخص فى أنهم عمقوا من عقلانية مفهوم يهوه فربطوا بينهم وبين الجماهير، وجعلوا من يهوه إلها للعالمين، وبذا حققوا الانتصار النهائى لعملية الترشيد التوحيدى على العناصر السحرية.

وقد ورث الفريسيون تراث الأنبياء، وكانوا يمثلون طبقة البورجوازية الصغيرة، والحرفيين خاصةً، ومن هنا جاء التوجه العملى لعقيدتهم. وكانت شريعة الفريسيين لا تستند إلى أية أعمال سحرية وإنما إلى التوراة، أى إلى تعاليم الخالق. وقد سيطرت رؤيتهم على اليهود فى شتاتهم، أى فى انتشارهم، بحيث أصبح النشاط الفكرى الأساسى لليهود هو دراسة التوراة. إن هذه الرؤية لابد أن تكون معادية للسحر ولعبادة بعل الحلولية المرتبطة بالسحر والطقوس الجنسية والقرابين البشرية، فهى رؤية تؤدى إلى ترشيد عملية الخلاص، بحيث لا يتم بطريقة عشوائية، وذلك عن طريق إرضاء الإله بالقرابين والتعاويذ كلما ظهرت الحاجة، وبلا منطق أخلاقى واضح وبالوسائل السحرية، وإنما يتم بطريقة منهجية منظمة عن طريق العمل الصالح (فى الدنيا)،

وضبط النفس، واتباع المثل الأخلاقية، والتعامل مع الذات ومع الواقع، وإخضاع الذات والعالم لقانون الإله الواحد بطرق متكاملة، لا تترك أية تفاصيل خارج نطاق عملية الخلاص المنهجية، بحيث يقوم المؤمن بإخضاع نسق حياته بكل تفاصيله لقواعد خارجية، فيكافئه الإله العادل على أفعاله. وتؤكد هذه الرؤية أيضا تزايد تحكم الإنسان فى مصيره وفى بيئته، كما تؤكد تركز الاهتمام فى هذه الدنيا. ولذا، فإن الخلاص لا يتم عن طريق الشطحات الصوفية والانسحاب من الدنيا، وإنما بطاعة قانون الإله وتسخير الذات والواقع فى خدمته تسخيراً منهجيًا، ومن ثم ظهرت روح الإنجاز بين اليهود، إذ توجد علاقة وثيقة بين الرغبة فى التحكم وروح الإنجاز. ومع تزايد التحكم وروح الإنجاز، يزداد التوجه إلى المستقبل والتركيز عليه.

كل هذه العناصر، فى نظر فيبر، إن هى إلا أشكال من ترشيد علاقة الخالق بالمخلوق، ومع أن هذا الترشيد يتم فى إطار دينى، فهو ترشيد تقليدى متوجه نحو القيمة التى تحددها المعايير الأخلاقية المطلقة، إلا أن الصيغة المنهجية التى يتم بها هى بمنزلة إعداد نفسى للإنسان والمجتمع يخلق تبادلاً اختيارياً أو قابلية للترشيد العلمانى الحديث (وهو ترشيد إجرائى يتم خارج إطار أية مطلقات معرفية أو أخلاقية فى مرحلة تاريخية لاحقة) لإخضاع الحياة الدينية لمنهج متسق يؤدى إلى استبعاد الطرق الارتجالية للتحكم، مثل السحر والأشكال البدائية للتنبؤ. فحل النبى محل الساحر، ثم استمرت العملية حتى حل البيروقراطى الحديث محل الجميع (وهذا هو ما يسميه فيبر «نزع السحر عن العالم»)، أى أن اليهودية (باعتبارها ديانة توحيدية) دعمت الاتجاه نحو الترشيد فى الحضارة الغربية (ومن ثم الحضارة الحديثة بوجه عام).

والجدير بالذكر أن فيبر يشير إلى أن اليهودية لم تكمل العملية الترشيدية نظرا لظهور عقائد غير رشيدة داخل اليهودية. فالأنبياء أكدوا أن الإله هو إله العالمين، ولكنهم مع هذا أكدوا أيضا أن جماعة يسرائيل هى وحدها شعبه المختار، وأن كل الشعوب الأخرى ليست إلا وسيلة لتحقيق غايته، أى أن يهوه أصبح إلهًا عالميًا وإله شعب يسرائيل فى الوقت ذاته. وقد فسّر هذا التناقض على أساس أن يهوه هو رب العالمين حقاً بمقدار دخوله فى ميثاق أو عهد مع شعب يسرائيل وحده. وبهذا، أصبح أعضاء جماعة يسرائيل هم الشعب المختار، ولكنهم حينما أصبحوا فيما بعد شعباً منبوذا ليس

لهم أى استقلال سياسى، بدؤوا فى تفسير هذا المفهوم تفسيراً جديداً. فهذا الشعب المختار المنبوذ بوسعه، من خلال المعاناة والإيمان بالخالق، أن يصبح مخلّصاً للإنسانية جمعاء، وبهذا أصبح الشعب منبوذا لأنه مختار، بل أصبح النبذ هو أكبر شاهد على اختياره.

وقد واكب ذلك ظهور الأخلاقيات المزدوجة، التى تعنى وجود مقياس للحكم على الشعب مختلف عن ذلك الذى يستخدم للحكم على الشعوب الأخرى، ثم قام عزرا ونحميا بتشديد قبضة الشعائر على اليهود، وقوّيا من دعائم (الجيتو) الداخلى، وبذا بدأ الشعب اليهودى فى عزل نفسه طواعية عن بقية الشعوب، وهذه الأفكار (خصوصية يهوه ـ الشعب المختار ـ الأخلاقيات المزدوجة ـ العزلة الشعائرية) تتنافى مع عملية الترشيد، تلك العملية التى قام بها المسيحيون البروتستانت قياماً كاملاً، وليس اليهود. ولكن فيبر يذهب، مع هذا، إلى أن اليهودية أسهمت إسهاماً أكيداً فى توليد عملية الترشيد، وأن المسيحية الغربية ورثت هذه العناصر الرشيدة والترشيدية من العقيدة اليهودية، ثم قامت بتطويرها، ووصلت بهذا التطوير إلى منتهاه: العلمنة الكاملة للمجتمع.

ويتفق بيتر برجر مع ماكس فيبر فى أن اليهودية كان لها أثر فى عملية الترشيد، ولكنه ينسب لها أهمية أكبر من تلك التى ينسبها لها فيبر. ولتوضيح هذه النقطة يعرف برجر العلمنة بأنها «استقلال مجالات مختلفة من النشاط الإنسانى عن سيادة المؤسسات الدينية ورموزها»، أى انحسار القداسة عن الدنيا انحساراً تدريجياً نتيجة لتزايد ترشيد العالم. ويشير برجر إلى أن ثمة واحدية كونية (بالإنجليزية: كوزميك مونيزم cosmic monism) تسم العبادات المصرية والشرقية القديمة التى تنطلق من الإيمان بأنه لا فارق كبير بين عالم الطبيعة والإنسان من جهة، وعالم الآلهة من جهة أخرى، إذ يحل الإله فى الإنسان والطبيعة ويوحد بينهما (المرجعية الكمونية). ويرى برجر أن اليهودية تختلف عن الرؤى الكونية الوثنية (التى تتسم بالحلولية الكمونية) التى سادت فى الحضارات المجاورة، وأن نقاط الاختلاف نفسها هى ذاتها التى جعلت اليهودية تؤثر تأثيراً مهماً فى ترشيد الواقع ومن ثم فى ظهور العلمانية:

١ ـ الإيمان بإله مفارق:

آمن العبرانيون، أو جماعة يسرائيل (حسب رأى برجر) بإله مفارق للدنيا، وهو ما يعنى وجود ثغرة ومسافة بين الخالق والطبيعة وبين الخالق والمخلوقات، ومن ثم فإن القداسة تم نزعها إلى حدّ ما من العالم. فإله العهد القديم لا يحل فى الدنيا أو فى أرض الوطن التى ينتمى إليها العابد، كآلهة العالم الوثنى، وإنما يقف خارج الكون ويواجهه، فهو ليس بإله قومى مرتبط ارتباطاً حتمياً ونهائياً بجماعة يسرائيل فى الماضى والحاضر والمستقبل، وإنما يرتبط بهذه الجماعة بعقد محدد واضح.

٢ ـ رؤية التاريخ باعتباره منفصلا عن الطبيعة إذ يتجلى فيه الإله:

يصف برجر العقد بين الإله وجماعة يسرائيل بأنه تاريخى، أى يتحقق فى التاريخ الإنسانى لا فى آخر الأيام. ومعنى ذلك أن اليهودية ديانة تاريخية على العكس من الديانات الوثنية الحلولية (الكمونية) حيث يحل الإله فى الطبيعة، ومن ثم فهى عبادات طبيعية. والعهد القديم لا يحوى أساطير كونية تخلع القداسة على كل شىء فى الطبيعة، وإنما يحوى تاريخ أفعال الإله وأفعال بعض الأفراد المتميزين من ملوك وأنبياء، والأعياد اليهودية، فى تصوره، لا تحتفل بقوى كونية، فهى ليست أعياداً طبيعية تحتفل بتغيير الفصول، وإنما هى أعياد تحتفل بأحداث تاريخية محددة. وكل هذا يعنى أن القداسة تم انتزاعها من الطبيعة، بل ومن بعض أحداث التاريخ، ولا تتجلى القداسة إلا فى جوانب محددة من تاريخ جماعة يسرائيل على وجه الخصوص، وتاريخ العالم بأسره على وجه العموم، أى أن بعض جوانب التاريخ، لا الطبيعة بأسرها، أصبحت هى موضع الكمون والحلول الإلهى.

٣ ـ ترشيد الأخلاق:

ثمة انفصال، إذن بين الإله والتاريخ من جهة والطبيعة من جهة أخرى، ولا تنتمى الشرائع والأخلاق التى يهتدى الإنسان بهديها لعالم الطبيعة الكونى، فهى أوامر من الخالق يتم تنفيذها فى المجتمع داخل الزمان. ولكل هذا، يرى برجر، مثله مثل ڤيبر، أن الرؤية اليهودية تذهب إلى أن حياة الفرد والأمة يجب أن تسخّر فى خدمة الإله

تسخيراً منهجياً منظماً حسب القواعد التى أرسل بها، وبذلك يكون قد تم ترشيد الأخلاق الإنسانية بفصل الإنسان والأخلاق عن عالم الطبيعة، ومن ثم تم استبعاد التعاويذ والصيغ السحرية بوصفها وسائل للخلاص.

والمتتالية الكامنة فى كتابات فيبر وبرجر، التى تربط بين التوحيد والعلمنة من خلال عملية الترشيد، هى كما يلى: ثورة توحيدية على الواحدية الكمونية الكونية (المرجعية الكمونية) ـ الإيمان بالإله الواحد المتجاوز للطبيعة والتاريخ (المرجعية المتجاوزة) ـ الإيمان بقدرة الإنسان على تجاوز واقعه وذاته ـ انعدام التوازن بين الذات والطبيعة ـ الترشيد، أى إعادة الصياغة لعملية الخلاص ولحياة المؤمن، وأخيراً للعالم بأسره، فى ضوء الإيمان بالإله الواحد (المبدأ الواحد) لاسترجاع شيء من التوازن ـ عدم التعامل مع الواقع تعاملاً ارتجالياً، وإنما التعامل معه تعاملاً منهجياً للتحكم فيه خدمةً للإله أو المبدأ الواحد (ترشيد تقليدى متوجه نحو القيمة) ـ اختفاء القيمة أو أى هدف (الترشيد الإجرائى)، وهذا النوع من الترشيد يتم دائما فى واقع الأمر فى إطار الطبيعة/ المادة والإنسان الطبيعى/ المادى ـ العلمنة الكاملة.

والمتتالية فى رأينا ليست دقيقة وليست حتمية، فعملية الترشيد التى تتم داخل إطار توحيدى وداخل إطار المرجعية المتجاوزة تظل محكومة بالإيمان بالإله الواحد المتجاوز لعالم الطبيعة والتاريخ، ولذا نجد أن التوحيد يصر على الرؤية الثنائية، ويبرز الفروق بين النسبى والمطلق، وبين الإنسان الطبيعى والإنسان الربانى (الجسد والروح ـ الدنيا والآخرة ـ الأرض والسماء)، ولا يسقط فى أية واحدية روحية أو مادية. وإذا كان الترشيد هو رد كل شيء إلى مبدأ واحد، فإن هذا يعنى ببساطة أن المبدأ العام الذى سيرد إليه الكون فى الإطار التوحيدى هو الإله المتجاوز للطبيعة/ المادة، وهو مبدأ يؤكد وجود مسافة بين الخالق والمخلوق، وينطوى على الثنائية الفضفاضة وعلى التركيب. وهو مبدأ يمنح الواقع قدرا عالياً من الوحدة ولكنها وحدة ليست واحدية مصمتة، ولذا فهى لا تَجُبُّ التنوع والتدافع، وعلى هذا، فإن عملية الترشيد فى الإطار التوحيدى لن تسقط فى واحدية اختزالية، لأن التجريد مهما بلغ مقداره لا يمكنه أن يصل إلى الواحد العلى المتجاوز، فهو بطبيعته متجاوز للطبيعة / المادة، ولذا لا يمكن الوصول إلى قمة الهرم والالتصاق بالإله والتوحد معه والتربع معه على قمة الهرم، ومن ثم يستحيل

التجسد، ويستحيل أن يفقد العالم هرميته، ويستحيل أن يختزل المسافة بين الخالق والمخلوق، وأن يحل الكمون محل التجاوز. ولهذا يظل التواصل بين الخالق والمخلوق من خلال رسالة يرسل بها الإله تتضمن منظومة معرفية وأخلاقية مطلقة متجاوزة للطبيعة/ المادة. ومن ثم، يظل الترشيد ترشيداً تقليديا يدور داخل إطار المطلقات التى أرسل بها الإله المتجاوز، ويظل الواقع مركبا يحتوى على الغيب ويسرى فيه قدر من القداسة، ويظل الإنسان مستخلفا يعيش فى ثنائية الروح والجسد لا فى الواحدية المادية، وهى ثنائية تشير إلى الثنائية التوحيدية النهائية: ثنائية الخالق والمخلوق.

أما الحلولية الكمونية فأمرها مختلف تماماً، وهى التى تُوجد فى تصورنا قابلية للعلمنة، فالحلولية ـ كما أسلفنا ـ شكلان: وحدة الوجود الروحَية، ووحدة الوجود المادية. ووحدة الوجود، سواء فى صيغتها الروحية أم فى صورتها المادية، رؤية واحدية تردُّ الواقع بأسره إلى مبدأ واحد هو القوة الدافعة للمادة، الكامنة فيها، التى تتخلل ثناياها، وتضبط وجودها، وهو يسمى «الإله» فى منظومة وحدة الوجود الروحية، ويسمى «قوانين الحركة» فى وحدة الوجود المادية، وحينما يُرَدُّ العالم إلى هذا المبدأ الكامن فيه تسقط كل الثنائيات، ويتحول العالم إلى كلٍّ مُصْمَت لا يعرف أية فجوات أو أى انقطاع، ويصبح الإنسان جزءاً لا يتجزأ منه، غير قادر على تجاوزه.

والمتتالية التى نقترحها لتفسير علاقة الحلولية بالعلمانية هى ما يلى: واحدية كونية تردُّ العالم بأسره إلى مبدأ واحد كامن فيه ـ ترادف الإله والطبيعة والإنسان وإنكار التجاوز ـ عالم يحكمه قانون واحد وحالة اتزان بل وامتزاج والتحام بين الإنسان الطبيعى/ المادى، والطبيعة / المادة ـ سيادة القانون الطبيعى / المادى، وترشيد (إعادة صياغة) البشر والمجتمع حسب مواصفات هذا القانون ـ العلمنة الشاملة.

وعملية الترشيد والتجريد فى إطار حلولى كمونى تؤدى إلى الواحدية الكونية المادية التى تسقط كل الثنائيات، وتؤدى إلى هيمنة المبدأ الطبيعى المادى الواحد. وتستمر عملية التجريد لا تحدها حدود أو قيود. بل إن الإطار الحلولى الواحدى يساعد على سرعة اتجاهها إلى نقطة الواحدية المادية، حيث يصبح المبدأ الواحد كامنا تماما فى العالم الطبيعى، وتختفى الثنائيات، وتسقط المسافات، وتختزل العالم إلى مستوى طبيعى واحد أملس لا يمكن تجاوزه، مكتف بذاته، يحوى داخله كل ما يلزم لفهمه، ويتحرك حسب قانون صارم مطرد كامن فى ذاته.

إن المتتالية التى نقترحها هى عكس المتتالية التى يقترحها فيبر وبرجر، فليس التوحيد هو الذى يؤدى إلى العلمانية وإنما الحلولية الكمونية. ولعل الضعف الأساسى فى متتالية فيبر وبرجر هو أنها لا تفسر: لمَ، وكيف تم الانتقال من الترشيد التقليدى فى إطار المرجعية المتجاوزة والمتوجهة نحو القيمة، إلى الترشيد الإجرائى فى إطار المرجعية الكامنة والطبيعة/ المادة؟ فهما يقفزان من خطوة إلى التى تليها دون أن يبيّنا الأسباب.

وقد تمت عملية القفز هذه لأن كلاً من فيبر وبرجر، منظّرَىْ علم الاجتماع الغربى، لم يستطيعا التمييز بين الواحدية المادية الحلولية الكمونية التى تُسْقط الثنائيات والمطلقات والمركز من جهة، والتوحيد (بما يحوى من تجاوز وثنائية) من جَهة أخرى. ولعل هذا يعود، فى حالة فيبر وبرجر إلى أن خلفيتهما الدينية الغربية جعلت نموذجهما التحليلى غير قادر على رصد هذا الفرق الدقيق والجوهرى. فقد سيطرت رؤية حلولية كمونية على الفكر الدينى المسيحى الغربى. وهذه الرؤية ذات أصل بروتستانتى وذات جذور غنوصية، ولكنها هيمنت على الوجدان الدينى المسيحى الغربى. وقد أدت هذه الرؤية إلى تأرجح حاد بين رؤية الإله الواحد باعتباره مفارقا تماماً للعالم (إلى حد التعطيل) يتركه وشأنه مثل إله اسبينوزا، فيصبح العالم كتلة موضوعية صماء بلا معنى ولا هدف، أو هو إله حال تماماً لا ينفصل عن الذات الإنسانية (التمركز حول الذات). وفى كلتا الحالتين لا علاقة بين الإله والعالم، فهو إما مفارق تماماً له، أو حالّ كامن فيه تماماً، أى إنها اثنينية أو ثنائية صلبة، وليست ثنائية تكاملية. وإن كان يمكن القول بأن الأمر الأكثر شيوعاً الآن فى الغرب هو فكرة الإله الحال والكامن فى الطبيعة والإنسان. وهو أمر متوقع تماماً، فالمسيحية الغربية تعيش فى تربة علمانية كمونية. ولذا انتفى الإله المفارق حتى حد التعطيل فى القانون الطبيعى، ولم يبق منه سوى ذرات وترسبات كامنة فى نفوس بعض ممن لا يمكنهم قبول وحشية النظام العلمانى الواحدى المادى. وفيبر وبرجر يتحركان داخل هذا الإطار الحلولى الكمونى، ولذا لم يتمكن أىّ منهما أن يرصد تصاعد معدلات الحلولية والكمونية فى اليهودية والمسيحية (منذ عصر النهضة). ولهذا، نجد أن كلاً منهما ـ فى دراسته لليهودية ـ قد أهمل المكون الحلولى القوى فى العقيدة اليهودية، والذى يتبدى بوضوح فى صفحات العهد القديم، وبخاصة فى أسفار موسى الخمسة. وقد ركزا فى تحليلهما على كتب الأنبياء، التى تحتوى عنصراً توحيديًا قويًا، ولكنها الاستثناء لا القاعدة فى العهد القديم. ويبدو أن

معرفة كل منهما بالتلمود ليست معرفة مباشرة، وإنما هى من أقوال الآخرين ومراجعاتهم، ولذا لم يلحظ أى منهما النزعة الحلولية القوية داخل التلمود، ولم يلحظا الفروق الجوهرية بين الرؤية التوحيدية كما ترد فى كتب الأنبياء والرؤية الحلولية الكمونية فى التلمود. وأخيراً، لا توجد أية إشارة إلى القبَّالاه فى كتاباتهما باستثناء إشارات عابرة تدل على أن أصحابها لا يعرفون التراث القبالى بما فيه الكفاية، وربما يعرفون مصطلح القبَّالاه وحسب. ومن المعروف أن التلمود (وليس التوراه) هو الإطار المرجعى لليهودية الحاخامية (أو المعيارية)، وأن القبالاه هيمنت على الوجدان اليهودى منذ القرن السادس عشر.

ويتضح عدم إدراك برجر للمكوِّن الحلولى فى اليهودية فى حديثه عن التصور اليهودى للإله باعتباره إلهاً مفارقاً للطبيعة وللإنسان. فاليهودية تركيب جيولوجى تراكمى، ولذا تنطوى على التصور التوحيدى للإله، ولكن إلى جواره هناك تصورات أخرى تتناقض مع التصور التوحيدى تماما، وهى تصورات أكثر شيوعا ومركزية من التصور التوحيدى. كما أن برجر فى حديثه عن الأعياد اليهودية يقول: إنها أعياد تحتفل بأحداث تاريخية ولا تحتفل بقوى كونية. وقد بيّنا فى دراستنا للأعياد (**موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، المجلد الخامس**) أنها تحتوى كلاً من العنصرين، فعيد الفصح هو عيد خروج الشعب من مصر (مناسبة تاريخية)، وهو عيد الربيع (مناسبة كونية) فى الوقت ذاته. أما ترشيد الأخلاق، فقد قضت عليه الأخلاقيات المزدوجة التى اتسم بها أعضاء الجماعات اليهودية بوصفها جماعات وظيفية. ومن المعروف أن اليهودية (مع هيمنة القبَّالاه) سيطر عليها الإيمان بالسحر والتعاويذ، وزادت شعائر الطهارة، وهو ما جعلها قريبة من العبادات الوثنية الحلولية القديمة التى يفترض أن اليهودية التوحيدية قد تمرَّدت عليها. وقد أشار فيبر إلى سقوط اليهودية فى الحلولية، ولكنه قرر، بناء على هذا، استبعاد اليهودية من نموذجه التفسيرى، زاعما أن التوحيد اليهودى قد استمر من خلال العقيدة المسيحية.

إلى جانب هذا، أهمل كل من فيبر وبرجر رصد تصاعد معدلات الحلولية والكمونية فى المسيحية الغربية ذاتها (وفى المجتمع الغربى عامة). فلم يتحدثا عن الربوبية والماسونية وظهور القبَّالاه المسيحية وتغلغل الحلولية الكمونية فى الفكر الدينى المسيحى وبخاصة فى الفِرَق البروتستانتية.

ونحن نذهب إلى أن العلمانية هى شكل من أشكال الحلولية الكمونية المادية، وأن ما حدث هو أن معدلات الحلولية الكمونية فى الحضارة الغربية والمسيحية الغربية تزايدت تدريجيا إلى أن وصل الكمون إلى منتهاه (وأصبح الإله كامناً تمامًا فى الطبيعة والتاريخ)، فظهرت المنظومة العلمانية. وبهذا المعنى ولدت العلمانية من رحم كل من: اليهودية والمسيحية، بعد تراجع التوحيد والتجاوز مع تزايد الحلول والكمون.

والمتتالية التى نقترحها أبسط من متتالية برجر وفيبر، كما أن لها قيمة تفسيرية أعلى، وعلى سبيل المثال، يمكن فهم الإصلاح الدينى (وهو أول حلقة فى عملية العلمنة فى الغرب) وانتشار الصوفية الحلولية فى صفوف البروتستانت فى ضوء هذه المتتالية، وهى تبين علاقة الفكر الإنسانى (الهيومانى)، مثلا، بالفكر البروتستانتى على أساس أنهما نوعان من أنواع الفكر الحلولى الكمونى الواحدى، فقد حقق الفكر الإنسانى (الهيومانى) الواحدية من خلال استبعاد الإله، وحقق الفكر البروتستانتى الواحدية نفسها إما من خلال حلول الإله فى الإنسان والطبيعة، أو من خلال مفارقته لهما حتى حد التعطيل، أى أن واحدية الفكر (الهيومانى) تعبير عن حلولية كمونية مادية، بينما واحدية الفكر البروتستانتى تعبير عن حلولية كمونية روحية. ويعد اسبينوزا نقطة تحول هامة إذ عبر عن توازى هذين الضربين من الحلولية الكمونية فى عبارته «الإله أى الطبيعة»، ومن تحت عباءة اسبينوزا خرجت المنظومات العلمانية الفلسفية الغربية، فيأتى هيجل، وهو صاحب نظام حلولى كمونى واحدى شامل يتسم بتعددية ظاهرة وواحدية صلبة كامنة تتوحد فى نهايته الروح بالطبيعة والفكر بالمادة والكل بالجزء والمقدس بالزمنى. ثم يأتى نيتشه، وهو فيلسوف حلولى كمونى آخر، ليشكل القمة (أو الهوة) الثانية فى الفلسفة العلمانية، فهو يلغى الثنائية الظاهرة تماما ويصل بالنسق إلى الواحدية الكاملة، فيعلن أنه لا فكر، أو روح، أو اسم لإله وإنما محض مادة، وهى مادة سائلة لا قانون لها سوى قانون الغاب، ولا إرادة لها سوى إرادة القوة، ولا وجود إلا الأجزاء، فيموت الإله وتسقط فكرة الكل ذاتها.

وإذا كان المشروع التحديثى للاستنارة قد خرج من تحت عباءة «اسبينوزا»، فقد خرجت ما بعد الحداثة بوجهها القبيح من تحت عباءة نيتشه. ثم جاء دريدا الذى وصل بالسيولة إلى منتهاها وأعلن أن العالم لا مركز له ولا معنى، وأنه سيولة لا يمكن لأحد أن يصوغها أو يفرض عليها أى شكل، وإننا حينما ننظر لا نرى قانون الطبيعة الهندسى

(على طريقة اسبينوزا) ولا الغابة التى تحكمها إرادة البطل (على طريقة نيتشه) وإنما نرى الهوة (أبوريا)، وهذا هو عالم «مادونا» و«مايكل جاكسون» (عالم تتساوى فيه مادونا بمايكل جاكسون ووليام شكسبير)، عالم عبارة عن موجات متتالية بلا معنى.

ونحن نرى أن بروز اليهود فى الحضارة الغربية العلمانية (وليس قبل ذلك) يعود إلى أن مفردات الحلولية هى مفردات هذه الحضارة، وإلى أن اليهود (لعمق الحلولية فى تراثهم الدينى) أكثر كفاءة فى الحركة فى هذا العالم العلمانى الذى يتسم بالواحدية المادية. وقد وصفت القبالاه بأنها تطبيع للإله وتأليه للطبيعة، وهو وصف دقيق للعلمانية التى ترى أن الإله هو المبدأ الواحد الذى يسرى فى الطبيعة (فيتم تطبيع الإله) والتى تذهب إلى أن العالم مكتف بذاته (واجب الوجود) يحوى داخله ما يكفى لتفسيره (فيتم تأليه الطبيعة)، وهذه المقولة هى نظرية اسبينوزا كاملةً. كما وصفت القبالاه بأنها تجنس الإله (أى تجعل الجنس هو المبدأ الواحد الذى يرد إليه كل شىء) وتؤله الجنس. وهذه المقولة هى نظرية فرويد فى حالة جنينية، ومفردات القبالاه (والحلولية الواحدية الروحية) الأساسية (الجسد والتنويعات المختلفة عليه: الرحم - الأرض - الجنس - ثدى الأم) هى نفسها مفردات الحلولية الواحدية المادية، أى العلمانية تقريبا. ولذا لا يمكن النظر إلى اسبينوزا وفرويد باعتبارهما «يهودا» ولا يمكن رؤية بروزهما وعلمانيتهما الشرسة باعتبارها نتيجة انتمائهما اليهودى، وإنما يجب أن نضعهما فى السياق الحلولى الكمونى الواحدى الأكبر، وأن نضع الحضارة الغربية العلمانية ذاتها فى السياق نفسه، ومن ثم فإنَّ اسبينوزا وفرويد (اليهوديين) وهوبز ويونج (المسيحيين)، على سبيل المثال، هما تعبير عن النمط الحلولى الواحدى المادى (الغنوصى) نفسه، ومن هنا فإن الجميع يؤمن بالرؤية نفسها ويستخدم اللغة والمفردات نفسها، ويصبح الانتماء المسيحى أو اليهودى مسألة ثانوية هامشية، ولا تصلح أساساً للتصنيف والتفسير.

❊ ❊ ❊

الفصل الرابع

الحضارة الغربية الحديثة:

حوار مع مؤرخ أمريكى



من المادية والحياد إلى الأخلاق والالتزام

فى كتابه **الغرب والعالم** (انظر : «الملحق : النماذج المركبة وعلاقة الأفكار بالواقع») يتناول مؤلف الكتاب، البروفسور كافين رايلى، بعض قضايا الحداثة مثل علاقة العلم بالأخلاق وانفصاله عن القيمة وظهور الشمولية والنزعة الاستهلاكية وما يسميه «أخلاق الصيرورة». وحينما يتناول البروفسور رايلى قضية العلم فإنه يبدأ حديثه بالإشارة إلى فكرة دينية هى فكرة التوحيد، و كيف أن التراث الدينى التوحيدى (اليهودى - المسيحى - الإسلامى) يؤدى إلى انفصال الإنسان عن الطبيعة (على نقيض الديانات الطوطمية فى الشرق والديانات الآسيوية الحلولية فى الشرق الأقصى) متأثرا ولا شك فى ذلك بأطروحة فيبر. ثم يشير المؤلف بعد ذلك إلى عنصر مادى هو اكتشاف المحراث الذى يقلب الأرض بالدجر (حديدة عقفاء فى المحراث الذى يقلب التربة بعد رفعها)، ويدلل على أن هذا المحراث قد ساهم فى ظهور اتجاه عدوانى شديد تجاه الطبيعة إذ أنه غير من نظام توزيع الأرض.

ثم يذكر المؤلف أن التوحيد قد أدى إلى ظهور لون من العلم غير العالم تغييراً جذريًا، وهنا يطرح قضية غاية فى الأهمية، وهى أنه لا يوجد «علم» طبيعى واحد يأخذ مساراً واحداً، بل ثمة علوم مختلفة لكلّ أساسه الفلسفى الذى يعدل من مساره ويحوره ويعطيه شكله المحدد. فيشير إلى أن العلم أحرز تقدمًا أكيداً عند الروم والمسلمين، ولكن العلم فى جوهره بالنسبة لهم كان عبارة عن «بلاغ رمزى من الله». وما الظواهر الطبيعية سوى علامات على وجود الله. ولنترجم هذا بقولنا إن العلم الرومى البيزنطى (والإسلامى) لم يكن يدور فى فراغ فلسفى أو أخلاقى، ولم يكن يدعى الحياد. ولكن حدث تغير جوهرى فى القرن الثالث عشر فى أوروبا فى الغرب اللاتينى، فالعلم لم يعد يهدف «إلى التوصل إلى فك معنى الرموز المادية التى

يستخدمها الإله ليتواصل مع الإنسان، وإنما أصبح جهداً يهدف لفهم العقل الإلهى باكتشاف كيف يعمل خلقه». كان الهدف لا يزال هو فهم الإله وليس تسخير الطبيعة، ولكن هذه الخطوة مع هذا أدت بدورها إلى إدراك الفروق الجوهرية بين العالم الطبيعى والبشر، كما أدت إلى اكتشاف الإنسان إمكانية تسخير الطبيعة أو التحكم فيها.

إن الإنسان الغربى فى الماضى، ربما حتى عصر النهضة، كان يرى نفسه مشاركًا فى الطبيعة أما الآن فقد أصبح ملاحظًا لها. كان الناس يظنون أن الإنسان مكونٌ من العناصر الطبيعية الأساسية (العناصر الأربعة أى الماء والهواء والنار والتراب) وكانوا يرون المطر والريح على هيئة أشخاص، ويدركون التشابه بين التربة والأمهات، كما كانوا يرون علاقة مصير الإنسان بالنجوم، وكانت الأحجار تسقط لأنها تريد ذلك، فهى تنجذب للأرض أو ترغب فى استعادة الوحدة مع الأحجار الأخرى. هذا الاتحاد بين الإنسان والطبيعة وبين الفرد ومحيطه يظهر فى طريقة الرسم فى العصور الوسطى، فكانت الصورة مسطحة ليس لها منظور ذو ثلاثة أبعاد.

ثم بدأت تظهر المبانى والناس والأشكال ذات الثلاثة أبعاد، نتيجة لفصل الفنان نفسه عن محيطه. وبدأ العلم الحديث فى الظهور، الذى ينطلق من تحويل الانتباه عن كل السمات الذاتية ويتجه نحو السمات الموضوعية، أى تلك الصفات التى يمكن قياسها. إن العلم لا يسأل عن معنى سقوط الحجر أو الغرض منه وإنما يسأل عن كيفية سقوطه وحسب، أى أنه لا يسأل «لماذا»، وإنما يسأل «كيف». فالعلم لا يكترث بالمعنى النهائى إذ إنه يركز كل اهتمامه على الإجراءات وعن تلك الجوانب التى تلاحظها الحواس ويمكن إخضاعها للقياس الصارم. بل إن العلم لينظر للأشياء باعتبارها ميتة، خارج أى محيط حى. إن العلم معنى بتقديم المعلومات الدقيقة، وهو فى محاولاته هذه يستخلص الصفات اللاشخصية «الموضوعية» أو الكمية فى الشىء موضوع البحث. وتلك هى الطريقة الوحيدة لقياس الأشياء والظواهر. لكن هذا يعنى فصل هذه الصفات القابلة للقياس عن السياق العضوى الكلى للأشياء. ويضرب البروفسير كافين رايلى مثلا: «عزل العلم صفات الشىء التى يمكن قياسها وتجريدها ثم تناولها كما لو كانت منفصلة عن الشىء الكلى. ولكن هذه ليست شروط البحث العلمى

المنهجي فحسب، وإنما هي أيضًا الشروط التي في ظلها تموت المخلوقات العضوية. ولتحاول أن تزن فراشة حية أو أن تقيسها». إن إنجاز العلم الحديث هو في جوهره تبسيط الظواهر والعمليات العضوية لكي تتطابق مع قوانين الميكانيكا، أي أن هذا الإنجاز يستند إلى قتل العالم لقياسه، وبعد هذا أصبح من الممكن تسخيره.

ويبين البروفسور كافين رايلي أن ما تبقى بعد الثورة العلمية هو عالم المادة والحركة الأجرد الموحش: «أرض خراب»، و«الأرض الخراب» عنوان واحدة من أهم قصائد الشعر الحديث للشاعر ت. س. إليوت. ثم ظهرت الآلة، ذلك المخلوق الذي يتسق مع قوانين هذا العالم، واحتلت المركز. ثم تحول الإنسان نفسه إلى آلة إذ إنه تم طرد العنصر الإنساني من العالم العضوي، عالم الزمان والمكان، إذ إن إنسان الغرب اخترع الزمان الآلي للحلول محل الزمان العضوي أو الطبيعي. وقد تم هذا عن طريق واحدة من أهم اختراعات العصر الحديث: الساعة، وهي آلة نتاجها الثواني والدقائق. فالساعة تقسم اليوم إلى وحدات متساوية لا علاقة لها بأي إيقاع عضوي (ضربات القلب أو تنفس الرئتين) أو عاطفي (تغير المزاج بتغير الشهور والأيام) أو كوني (تغير الفصول) وليس لها علاقة بعمليات النمو والذبول والموت في الطبيعة. وهذا مثل على أداة ليست من أدوات الإنتاج المعروفة في الأدبيات الاشتراكية المادية ومع ذلك تترك أثرًا عميقًا على تطور المجتمع، وعلى علاقات الإنتاج وعلى علاقة الإنسان بالإنسان والإنسان بالحيوان.

لقد أصبح الزمان شيئًا مقاسًا مجردًا آليا، تمامًا مثل قوانين العلم الجديدة الآلية. ولكن بعد تنظيم الزمان وتجريده، كان لابد أن يحدث نفس الشيء بالنسبة للمكان، ومن هنا ظهرت المساحات الموحدة والأجزاء التي يمكن استبدالها وتغيرها (ومن الأمور الطريفة والدالة في ذات الوقت أن أولى السلع التي أنتجت على هذا المستوى هي البنادق، أدوات الفتك، إذ إن الجيش في العالم الغربي كان هو المؤسسة الوحيدة التي تحتاج لعدد كبير من الآلات وعدد أكبر من قطع الغيار).

ثم يسوق المؤلف عنصرًا أخر، وهو اتجاه التكنولوجيا الغربية في أوائل القرن التاسع عشر لمصادر الطاقة التي لا يمكن تعويضها بدلاً من زيادة كفاءة الريح والماء بوصفها مصدرًا للطاقة. فالفحم والبترول ثروات كونتها الطبيعة عبر ملايين السنين وها نحن

نبددها فى خلال قرن أو قرنين. ثم يقول المؤلف: «لقد سلكنا الطريق السهل، فأسرفنا فى تبديد كنزنا وكأن الغد لن يأتى. وقد اتجهت التكنولوجيا الغربية نحو التعدين بديلا عن استغلال مصادر الطاقة المتاحة (إذا كانت توجد تكنولوجيا متطورة نوعًا لاستخدام الهواء والماء كمصادر طاقة) لأن فكرة تسخير الطبيعة أصبحت فكره متأصلة فى الحضارة الغربية، كما أن التعدين هو صناعة اللصوص»، فالتعدين يسرق من الأرض طاقتها المتراكمة وهو يسلب أجيال المستقبل ما تم ادخاره فى دهور».

بعد أن بين الكاتب العوامل الدينية والمادية التى ساهمت فى ظهور نسق فكرى (العلم الحديث) ثم بعد أن وصف هذا النسق ذاته بأنه نسق آلى مادى وحسب، وكيف أن الرأسمالية عمقت من اتجاهاته، بين لنا نتائج ذلك التلوث والتبديد. فقد زادت نسبة التلوث ما بين ٢٠٠ ـ ٢٠٠٠٪ منذ عام ١٩٤٦، ويدلل على أن السبب ليس زيادة السكان وإنما هى الأنماط الاستهلاكية الجديدة التى تشجعها الرأسمالية والرؤية العلمية الضيقة. فالرأسمالية (ومن بعدها الاشتراكية) لا تحسب التكلفة الاجتماعية بعيدة المدى لأى مشروع، وإنما تحسب الأرباح منفصلة عن التكلفة الاجتماعية. ويصل التبديد إلى ذروته (أو هوته) فى محطات توليد الطاقة النووية التى لا يعرف أحد حتى الآن مدى تكلفتها الإنسانية ومدى خطورتها على الجنس البشرى ككل، والتى ترفض شركات التأمين الأمريكية التأمين عليها.

إن مؤلف الكتاب يبيّن أن منطق العلم فى ذاته، منفصلا عن الإطار الأخلاقى والإنسانى، هو نقطة قصوره. فالعلم الغربى يفترض انفصال الإنسان عن الطبيعة ثم سيطرته عليها وتسخيرها لصالحه، وأن هذا الانفصال قد يؤدى الآن إلى تبديدها وتدميرها. ولكنى أذهب إلى أنه لا يوجد بالضرورة علاقة حتمية بين انفصال الإنسان عن الطبيعة من جهة، وتبديدها وتدميرها من جهة أخرى. ففكرة التوحيد ـ فى تصورى ـ تؤدى حقًا إلى الانفصال عن الطبيعة لأن الإنسان الذى يؤمن بالله الذى ليس كمثله شىء، يختلف عن الإنسان الذى يدور فى إطار الفلك الحلولى الذى يتوحد فيه مع الإله ومع الطبيعة. وبالتالى فإن الانفصال عن الطبيعة فى الإطار التوحيدى لا يؤدى بالضرورة إلى التبديد. بل إنه يمكننى القول بأن الإيمان الحقيقى بإله واحد، هو فى جوهره إيمان بالحدود وهو إيمان بأن اللحظة الراهنة ليست هى البداية والنهاية

وكأن الغد لن يأتى وإنما هناك ماض وحاضر ومستقبل، وأننا لسنا فى الجاهلية الأولى نعيش اللحظة وحسب، عبيد المنايا والأقدار، وإنما نعيش على هذه الأرض لم يعطها لنا الله بل استخلفنا فيها، نحن الذين نعيش فيها ويعيش معنا غيرنا وسيعيش من بعدنا أقوام وأقوام كما عاشوا من قبلنا. إن العلم داخل إطار توحيدى مختلف عن العلم داخل إطار مادى. فالعلم داخل إطار توحيدى سيكتسب حدوداً وغاية إنسانية، وبالتالى لن يؤدى الانفصال عن الطبيعة إلى تبديدها. إن الإنسان الذى نزع القداسة عن كل شىء والذى جعل من المنفعة والمتعة واللذة المقاييس الوحيدة والنهائية لحياته ووجوده لا يعرف أى حدود، ومن هنا لا يملك إلا استهلاك ما حوله واستهلاك نفسه. أما داخل الإطار التوحيدى فإنه سيعرف حدوده، والأهم من هذا سيدرك اتجاهه. إن العلم إن ظل شيئا قائمًا بذاته، مستقلا عن كل شىء، فإنه يصبح مثل الشيطان الرجيم الذى يدعى لنفسه الألوهية. وهذا ما تنبه له المؤلف بشكل غير واعٍ إذ يقترح ضرورة إكمال النسق العلمى الذى يجزئ العالم بالنسق الحيابيئى التكاملى، (علم الحيابيئة هو علم علاقة الحياة بالبيئة والذى يطلق عليه بالإنجليزية: ecology الإيكولوجيا)، ويؤكد أن كل المحاولات التكنولوجية والعلمية سواء فى العالم الاشتراكى أو الرأسمالى تتوجه إلى الجزء وحسب (تحقيق الربح الخاص ـ قياس حجم الفراشة ولونها ـ استخراج الطاقة دون التفكير فى التخلص من النفايات النووية ـ القياس الآلى للزمان دون التفكير فى الإنسان العضوى الحى ـ تعظيم الإنتاج وتعظيم الاستهلاك). أما علم الحيابيئة فهو لا يتعامل إلا مع المحيط الكلى، وبوسع التكنولوجيا، على حد قوله، أن تكون أكثر نجاحًا لو استرشدت بمعرفة تتوجه نحو النظام الكلى لا نحو جزء معين منه وحسب.

هذا يعنى أن العلم الغربى يتطلب نسقًا أخلاقيًا مستقلا عنه ليكمله وليفرض عليه حدوداً. وهنا تظهر مشكلة أخلاقية/ فلسفية عميقة تعطينا الحق فى أن نطرح الأسئلة التالية على المؤلف وعلى أنفسنا: كيف يمكن إعادة توجيه العلم بحيث يركز على الكل بدلاً من الجزء، وعلى الاتزان الذى يخدم صالح الإنسان فى الأرض بدلاً من التراكم الكمى دون هدف واضح؟ ثم باسم ماذا يجب أن يتم ذلك؟ باسم الطبقة العاملة مثلا أم روح الإنسان أم حب الجمال؟ لماذا لا يكون التراكم اللانهائى، حتى لو أدى إلى التبديد وانفجار الكرة الأرضية، أكثر «أخلاقية» وأكثر جمالا وأكثر إمتاعًا من التوازن الذى

سيحافظ عليه؟ حين سألت العالم الأمريكى / الألمانى فرانز أوبنهايمر الذى ساهم فى اكتشاف القنبلة الذرية، عن أى شىء فعله بعد أن حقق اكتشافه، كانت إجابته قصيرة ودالة « لقد تقيأت» . إن أوبنهايمر العالم المحايد التراكمى اكتشف القنبلة، لكن أوبنهايمر الإنسان تقيأ وقضى باقى حياته يحارب ضد القنبلة دون جدوى، إذ أنه حينما يخرج فرانكشتاين من القمقم فلا راد لوحشيته الخرافية، وإن فتحنا الصندوق بحياد غير إنسانى، فيجب ألا نفزع مما سيخرج منه ـ علينا أن نقابل مصيرنا كالحيوان الأعجم ـ أو ربما كالجماد الأصم ـ آلات فذة تم ترشيدها وترويضها وتجريدها من خصوصيتها التقليدية الأخلاقية المتخلفة فى زمان ومكان تم قياسهما بدقة بالغة .

أو لعله يجب أن نفزع، وأن نقاوم، ولكننا هنا ننتقل من عالم الوصف والتاريخ وعلم اجتماع المعرفة إلى عالم الأخلاق، ومن عالم الزمان الآلى إلى عالم الزمان الإنسانى والزمان المقدس، أى أننا سنخرج، شئنا أم أبينا، من المادة والحياد إلى الأخلاق والالتزام، ومن الدنيا المكتفية بذاتها إلى عالم مختلف يضع حدوداً أو إطاراً للأشياء .

* * *

الفـرديـة

من القيم المحورية فى الحضارة الغربية الحديثة قيمة الفردية، أو التفرد، حسب تعبير البروفسور رايلى فى كتابه **الغرب والعالم**. وهو ـ كدأبه ـ يعطينا عرضا تاريخيا لظهور هذه القيمة. ففى الحضارات البدائية البسيطة كان تقسيم العمل بدائيا بسيطا، ولذلك لم يكن ثمة وجود للذات المستقلة أو الأنا. ولكن بتحطم هذا النمط الاجتماعى/ الاقتصادى القبلى وبظهور المدن بما فيها من تنوع وتقسيم مركب للعمل وبما فيها من طبقات يعيش بعضها فوق مستوى الكفاف، ظهرت نخب تتمتع بوقت فراغ يسمح لبعضها بممارسة السلطة وجمع الثروة واللهو ويسمح للبعض الآخر بالتأمل وإنتاج الأعمال الفكرية. فتمتع الملوك والكهنة والطبقات الحاكمة بشىء من التفرد والتمييز عن بقية الطبقات، ولكن الطابع الغالب على المجتمع مع هذا ظل جَمَعيا. وحينما نصل إلى العصر الكلاسيكى فى أثينا وروما، نجد آلهة لها سمات فردية إنسانية، وأبطالا فرديين وفلاسفة مثل سقراط ينادون بمعرفة الذات ومثل الرواقيين الذين بشروا «بالصفاء الداخلى». وبظهور المسيحية يظهر الفرد المسئول ذو الضمير الذى يؤمن أنه سيعاقب على ما جنت يداه. وبعد انتكاس مؤقت لظاهرة التفرد على يد الكنيسة الكاثوليكية عادت فأحرزت بعض الانتصارات نتيجة ظهور الطباعة. ثم تحولت فكرة التفرد إلى قيمة أو فكرة محورية فى الحضارة الغربية مع بزوغ نجم الطبقة المتوسطة، فالثروة ـ لا الانتماء الطبقى الموروث ـ هى الأساس الذى تستند إليه هوية المرء. وقد عبرت الثورة البورجوازية عن نفسها وعن وجدانها من خلال فلسفات وآداب الحركة الرومانسية فى أوروبا التى جعلت من الفرد مركزا لكل شىء، فى ذات الوقت الذى كانت فيه الثورة الصناعية تخلق إمكانات ضخمة لتحقيق حرية الفرد. ولكن المؤلف يبين أن هذه الحرية لم تتحقق كما هو متوقع بسبب ظروف المجتمع الحديث وبسبب

ظهور ما يسميه بالمجتمع المروض، أى المجتمع الذى تم ترشيده وإخضاع أفراده لنماذج إدراكية تفترض هيمنة الكل (الدولة - الوطن - العرق) على الفرد. وعرض المؤلف لظهور فكرة وظاهرة التفرد مقتصر على التاريخ الأوروبى لأن التفرد - حسب تصوره - لم يصل إلى الذروة إلا فى الحضارة الغربية.

وقد ارتبط ظهور التفرد - فى تصوره - بالمدينة، ولعل درجات استحسان المؤلف واستنكاره لأنواعها المختلفة تستند إلى إيمانه بفكرة التفرد كقيمة إيجابية. فالمدينة/ الدولة - أى أثينا بالدرجة الأولى - كانت مدينة يمكن للإنسان أن يجد نفسه فيها، فطرقاتها وبيوتها وأماكنها العامة كلها تلبى حاجات إنسانية خاصة ومحددة، وبالتالى فهى موضع استحسان المؤلف. أما الأشكال الأخرى للمدينة فهى لا تبلغ قط ما بلغته أثينا. فالمدينة العاصمة مثل روما، ومدينة الإمبراطور مثل الاسكندرية وشانجان وهانجشو، والمدن الدينية مثل مدن الأزتيك، ومدن الملوك المقدسين مثل تل العمارنة، ومدن عصر الباروك والملكيات المطلقة مثل باريس كلها مدن لا تحقق إنسانية الفرد أو تفرد الإنسان، وبالتالى فهى موضع استنكار المؤلف. فروما على سبيل المثال أصبحت مدينة متفرجين لا يشاركون فى إدارة مدينتهم، ولذا كانت تسلية الجماهير (أو المشاهدين) من أهم سمات هذه المدينة (السيرك - الحمامات العامة - حلبات المصارعة) كما أنها كانت مدينة ليس فيها إحساس بالانتماء المدنى، ولذلك كانت الخدمة العامة مقتصرة على الأثرياء. ونفس الشيء يمكن قوله بالنسبة لشانجان وهانجشو وتل العمارنة، فكلها مدن ليس فيها مواطنون وإنما رعايا، متفرجون لا يشاركون ولا يملكون من أمرهم شيئا.

ولذلك فإن البروفسور رايلى يرى أن «المدينة التى تكاد تكون فاضلة» هى المدن الإيطالية فى عصر النهضة مثل البندقية وجنوه والمعروفة باسم المدن/ الجمهوريات أو الكوميونات. فقد كانت مدن مواطنين بالمعنى الكامل للكلمة، لا يمكن لحاكمها أن يبت فى أى أمر من أمورها دون مشاركة ممثلى المواطنين، بل وكافة المواطنين فى بعض الأحيان. وهى مدن لم تخطط من الخارج لخدمة غرض معين، وإنما نشأت بشكل عضوى، وتم نموها بشكل إنسانى تلقائى استجابة لحاجات إنسانية محددة. وهى لم تكن صغيرة خانقة مثل القرى، كما أنها لم تكن كبيرة طاغية بحيث يفقد الإنسان فيها

ذاته مثل المدن الأخرى. كما أن اقتصادها لم يستند إلى وجود طبقة من العبيد كما كان الحال فى أثينا. وكان لكل مدينة ميليشيا أو جيش شعبى خاص بها، فكان المواطن جنديا والجندى مواطناً، ولذا لم تكن مهددة باستيلاء الجيش على السلطة كما حدث فى روما.

ويبدو أن المؤلف يحذو حذو ماكس فيبر - عالم الاجتماع الألمانى - فى الاعتقاد بأن ظاهرة المدينة/ الدولة أو المدينة/ الجمهورية ظاهرة غربية بالدرجة الأولى، لأنه فى الشرق، حيث التشكيلات الحضارية الضخمة مثل الصين ومصر وبابل، ثم التشكيل الحضارى الإسلامى، نشأت مدن مثل بكين وبغداد والقاهرة ليس لها استقلالها، فهى مدن قد أسست كى تكون مركزا للسلطان، أى أنها بؤرة الجَمعَية الشرقية أو الاستبداد الشرقى، مكان يتجمع فيه الرعايا وتجمع منه الضرائب وتجيش الجيوش، وليست مكانا يمارس فيه الفرد حريته وإنسانيته، كما هو الحال فى المدينة/ الجمهورية.

ولكن يحق لنا أن نسأل: ألم يؤد تطور الفردية إلى ظهور الفرد المطلق، مرجعية ذاته، الذى لا ينضوى تحت أى أنساق أخلاقية؟ لقد ظهرت عدة فلسفات أخلاقية لم تهدف إلى وضع حدود على هذا الفرد المطلق، وإنما حاولت أن تعمق من اتجاهه نحو التمرد وإشباع غرائزه (وليس كبتها أو إعلائها أو إعادة توجيهها). فالفلسفة النفعية (وهى المحاولة الأساسية للفكر العلمانى أن يأتى بأخلاقيات ما) نظرت للإنسان باعتباره مخلوقاً يبحث عن اللذة ويتحاشى الألم، ويبحث عن منفعته الخاصة وحسب. وقد عرّفته النظرية الاقتصادية الليبرالية باسم الإنسان الاقتصادى: شىء قادر على إشباع رغباته وعلى البحث عن الربح المادى وحسب مدفوعا بحب الذات. والأدب الغربى منذ عصر النهضة يزخر بأفراد أبطال يودون التهام العالم: فاوست الذى يود التهام كل المعرفة، ودون جوان الذى يود التهام كل النساء، وهيثكليف الذى لا يقنع إلا بالوحدة الكاملة مع من يحب، ودراكيولا الذى يلعق دماء معشوقاته ويتغذين هن على دمه (أما دون كيشوت الذى لا يزال يبحث عن الفضيلة ويتحرك فى عالم من القيم التقليدية فقد تحول إلى شخصية مأساوية ملهاوية، وسانخوبانزا الإمبريقى على حماره يبين له «حقائق الأمور»). وإذا كان البروفسور رايلى يرى الجوانب المشرقة فى هذه الحرية وهذا التفرد، فإنه لا يربط بينهما من ناحية وبين

الاستهلاك والتبديد الناجمين عنهما من ناحية أخرى. فانفصال الإنسان عن الطبيعة قد يفجر طاقاته الإبداعية، ولكن هذه الطاقة الإبداعية إن لم تحدها حدود تتحول إلى طاقة تدميرية لا عقل لها. وبدلا من أن ينفصل الإنسان عن الطبيعة وحسب (كما حدث فى الإسلام) فإنه ينفصل عن أخيه الإنسان ثم عن نفسه وإنسانيته ليصبح جزءا من عملية كمية مستمرة لا يتحكم هو فيها بالضرورة يطلق عليها أحيانا «مسار التقدم» أو «التغيير المستمر» أو «التطور العلمى»، دون أى تحديد للغاية من التقدم أو التغير أو التطور، ودون أى تعريف للهدف الإنسانى منها. وليس من قبيل الصدفة أن الفلسفات النفعية والليبرالية التى تدعى أنها تدافع عن فردية الإنسان هى نفسها التى تتصور الإنسان على هيئة آلة أو كم محض، فاللذة فى الفلسفة النفعية تتحدد بشكل كمى، والربح الكمى فى الفلسفة الليبرالية هو غاية الإنسان. ثمة تناقض حاد داخل الفلسفات البورجوازية: الدفاع عن الحرية الفردية المغلقة وفى الوقت ذاته الخضوع للحتمية المطلقة. ولعله ليس من قبيل الصدفة أن هذا الإنسان الفرد أصبح الإنسان الذرى (أى الذى يعيش كالذرة المستقلة) الآلى أحادى البعد الذى وقع فريسة سهلة للنظم الشمولية و«للمجتمعات المروضة» التى تضبط حياة الإنسان عن طريق الإعلانات والإعلام والسلع.

ولكن من يدقق النظر يجد أن هذا الفرد المستقل المنفصل الفاقد الاتجاه لا يختلف كثيرا عن العلم المنفصل عن القيمة الذى يشكو منه المؤلف، فالعلم أيضا لا حدود له وهو يحاول التحكم فى المصائر، وهو موضوعى قائم بذاته لا يمكن الحكم عليه بقيم خارجة عنه، أى أن قيمة التفرد التى يبشر بها المؤلف وبالشكل الذى يطرحه تشكل هى نفسها المجال الذى يتحرك فيه ذلك النوع من العلم الذى يصفه بأنه الآفة الكبرى.

* * *

أخلاق الصيرورة والإجراءات

يطبق البروفسور كافين رايلى نموذج الانفصال عن القيمة على ما يسمى «أخلاق الصيرورة». ولإدراك المفاهيم الكامنة وراء المصطلح علينا أن نعود إلى الحداثة التى عرفها البعض بأنها تبنى العلم والتكنولوجيا والعقل كآليات وحيدة للتعامل مع الواقع، وهو تعريف يتجاهل البعد الإنسانى والمعرفى (الكلى والنهائى). ولاسترجاع هذا البعد المهم أقبل التعريف القائل بأنها تبنى العلم والتكنولوجيا والعقل ولكننى أضيف «المنفصلين عن القيمة» (بالإنجليزية: فاليو فرى value free). هذا الانفصال عن القيمة هو الذى أدى إلى ظهور ما يسمى فى الخطاب السياسى الغربى «أخلاق الصيرورة» وهى ترجمتنا لعبارة «ethics of process» التى تنطلق من أن الأخلاق ليست مجموعة من المبادئ الأخلاقية المتجاوزة لرغبات الفرد ومصلحته الشخصية والتى يلتزم بها الإنسان، وإنما هى مجموعة من الإجراءات التى يتفق عليها أعضاء مجتمع ما. وبالتالى يصبح الشىء الوحيد الثابت والمتفق عليه هو إجراءات الحكم وطريقته وليس الأساس الذى يرتكز إليه أو الهدف منه. وانطلاقا من هذا التعريف لا يوجد شىء أخطر من العبث فى الإجراءات، أما الأهداف النهائية للمجتمع والقيم الإنسانية والأخلاقية الثابتة فهى أمور خاضعة للتفاوض.

والمصطلح ذاته فى تصورى غريب يحتوى داخله على تناقض جوهرى إذ إنه يشبه قولنا «جوع الشبع» أو «عطش الارتواء». فالأخلاق تتسم بحد أدنى من الثبات والانفصال عن الواقع اليومى، لأنها لو أصبحت جزءا لا يتجزأ من الصيرورة أو الواقع اليومى يصبح من العسير، بل ومن المستحيل، أن نصدر أحكاما أخلاقية على هذا الواقع. فأخلاقيات الصيرورة تعنى، فى نهاية الأمر، التسليم بما هو قائم والرضوخ له، أو العكس تماما أى فرض الإرادة الذاتية والأهواء الشخصية على هذا الواقع لأنه لا

توجد منظومة من القيم المتجاوزة لها والتى يمكن الإهابة بها ومحاكمة الواقع من منظورها.

وتعود أخلاق الصيرورة -حسب تصور البروفسور رايلى- لفلسفة مكيافيلى (الفيلسوف العلمانى الإيطالى) (١٤٦٩ - ١٥٢٧) الذى ينطلق من الإيمان بأن البون شاسع بين الحياة كما هى والحياة كما ينبغى أن تكون. ثم يحدد ماكيافيلى ولاءاته بوضوح، فهو يؤيد ما هو قائم ولا يعنى على الإطلاق بما ينبغى أن يكون. ولذا فهو يخبرنا أن من يفعل الخير سيعود عليه ذلك بالوبال وسيورده موارد التهلكة، أما من يتبع الشر ويجيد استخدام وسائله فسيكون من الناجين. وهو بهذا يسقط أهمية الهدف الإنسانى أو الأخلاقى النهائى للمجتمع، وبدلا من ذلك يجعل من الهدف النهائى مسألة تحددها كل مؤسسة أو جماعة أو دولة حسب رغباتها ومصلحتها أو حسب رغبة ومصلحة القائم عليها. ويذكر مكيافيلى بعض الشخصيات التى يعدها مثله الأعلى (أو ربما الأدنى باعتبار أن التسامى ليس هو الغاية) مثل أغاثوكليس، طاغية صقلية القديم. يصف مكيافيلى هذا السفاح الأخير بأنه «رجل استراتيجية، ولذا لم يكن رجلا فاضلا» (ولنلاحظ الانفصال بين السياسة والأخلاق، تماما مثل الانفصال بين العلم والأخلاق، والصناعة والأخلاق، والمجتمع والأخلاق، والفرد والأخلاق، فهذا هو جوهر الحداثة المنفصلة عن القيمة التى تنزع القداسة عن كل الظواهر لتحولها إلى مادة استعمالية). ويقوم مكيافيلى بتقنين طريقة ارتكاب أعمال القسوة، عن طريق استقراء تاريخ أغاثوكليس هذا، ويخلص إلى أنها «يجب أن تتم كلها دفعة واحدة». فمكيافيلى يتحدث بلغة التاكتيك (الصيرورة أو الإجراءات) وليس بلغة الأخلاق (الثبات والأهداف الإنسانية)، فإمكانية القضاء على أعمال القسوة أو التخفيف منها غير مطروحة. إن أخلاقيات مكيافيلى، كما يصرح هو نفسه، تقف على طرف النقيض من الأخلاقيات المسيحية التقليدية: «رهبة خير من محبة» - «قلد الثعلب والأسد» - «لا تكف عن التظاهر والكذب» - «لا تتوانى عن ارتكاب الشرور» وهكذا إلى آخر كتالوج الصفات «الواقعية» والتى تدل على أن الإنسان الذى يتحلى بها واقعى وعلمى وموضوعى! وقد وُصفَ مكيافيلى بأنه نبذ الأخلاقيات المسيحية وخلق صورة جديدة للأخلاق الوثنية، وهىَ نسق أخلاقى يفصل ممالك هذا العالم عن ممالك العالم الآخر. بل إن مكيافيلى يرى أن الأخلاقيات المسيحية التى تحض على التسامح والتواضع تسبب

الاضطراب للدولة، إذ إن المطلوب هو أخلاق تمجد القوة والسلطة والاستقلال والطموح (وبهذا يمكن القول إن نيتشة هو سليل مكيافيلى). لقد حول مكيافيلى الدولة إلى قيمة أخلاقية مطلقة تتخطى كل المطلقات الأخرى، ولذا يصبح من المنطقى أن تتكيف الأخلاق مع مصالح الدولة لا أن تخضع الدولة للقيم الأخلاقية، وهذا هو جوهر فكرة فصل الدين عن الدولة، كما يتصورها البعض. ونحن حين نتحدث عن «السياسة العليا» أو عن «مصلحة الدولة العليا» فإننا فى واقع الأمر ننظر إلى الدولة نظرتنا إلى مطلق لا يأتيه الشك من بين يديه ولا من خلفه، ونتصرف حسب عقيدة الدين الجديد، دين الولاء السياسى والإيمان بالدولة وأخلاقيات الصيرورة والإجراءات التى لاعلاقة لها بالأخلاق كما نعرفها. وكان مكيافيلى هو أول من استخدم كلمة «الدولة» بمعناها الحديث: سلطة إقليمية علمانية تدوم وتبقى برغم تغير الحكومات المفردة، ولا تكون مسوغاتها النهائية الإرادة الإلهية أو الإرادة الشعبية وإنما القوة وحسب.

وقد علمنا مكيافيلى ألا نقبل ما تفعله الدولة باعتباره مشروعا وحسب وإنما علمنا أيضا أن ننظر إلى السياسة على أنها نشاط علمى لا علاقة له بالأخلاق. وكما نظر جاليليو فى النجوم بحثا عما هو كائن لا على ما ينبغى أن يكون، نظر مكيافيلى للمجتمع الإنسانى كما لو كان مباراة شطرنج. وقد أصبحت صورة السياسة كمباراة صورة أساسية فى المصطلح السياسى الحديث. وقد أفضت فلسفة مكيافيلى بشكل يكاد يكون حتميا إلى أخلاقيات الصيرورة، لأنه إذا كانت السياسة نشاطا علمانيا متحررا من الأخلاق ومباراة، تصبح القواعد والاستراتيجيات والإجراءات فى غاية الأهمية (ربما لافتقاد أى مضمون أخلاقى).

وما أنجزه توماس هوبز (الفيلسوف العلمانى الإنجليزى) (١٥٨٨- ١٦٧٩) للطبقة الوسطى هو عين ما أنجزه مكيافيلى للدولة. فهو مثل مكيافيلى رجل «واقعى» (بالمعنى المادى للكلمة) يبنى نظريته لا على القيم «عديمة الجدوى» من منظور مادى مثل المحبة والولاء والجماعة المترابطة، وإنما على الحقائق المادية القائمة. وهو مثل مكيافيلى أيضا كان يبحث عن تسويغ للحكم العلمانى الناشئ ليبين للناس ما الذى ينبغى إطاعته ولِمَ. وقد انطلق هوبز ليجسد ما هو طبيعى وواقعى ودرس المجتمع فرأى مجتمع

السوق غابة من الصراع التنافسى، ورأى أنه لا يوجد سوى الصفقات بدلا من المجتمع، ولا يوجد سوى حيوانات ذات غرائز أساسية (فالإنسان ذئب لأخيه الإنسان، والمجتمع هو ساحة قتال الجميع ضد الجميع). إن البشر بالنسبة لهوبز - والفلاسفة النفعيين من بعده- «هم أساسا آلات تطرح مقدار الألم الممكن من الفائدة المادية الممكنة قبل أن تسلك أى سلوك». ونموذج الآلة - حسب هذا التصور- هو الذى يفسر السلوك الإنسانى أكثر من أى نموذج آخر. «إن الدوافع وراء سلوكنا ليس محبة رفاقنا بقدر ما هو حبنا لأنفسنا»، فكل امرئ يحاول أن يزيد ثروته أو سلطته أو نفوذه إلى الحد الأقصى. والأخلاقيات ليس لها معنى إلا فى إطار إشباع هذه الرغبات. وهذه هى الغابة: حيث يحل الثمن محل القيمة، ولهذا السبب لا بد وأن يتم الاتفاق على قواعد المباراة وعلى السلطة التى تقوم بتطبيقها. ومرة أخرى نصل إلى أخلاق الصيرورة، إذ إننا أسقطنا إصرار هوبز على الدولة المطلقة كضمان لاستمرار الإجراءات وسلامتها، ولكننا مع هذا أخذنا بأهمية الإجراءات وجعلناها هى الكل فى الكل، لأن القيمة الأخلاقية المطلقة قد سقطت.

وقد حاول جون لوك (الفيلسوف الإنجليزى) (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) حل إشكالية أساسية يطرحها المفكرون الاشتراكيون أيضا وهى أن الدولة المطلقة لا يمكنها أن تضمن سلامة الإجراءات لأن مجتمع السوق يؤدى إلى ظهور التفاوت بين الطبقات. ويذهب البروفسور كافين رايلى إلى أن لوك لم يحل هذه الإشكالية، ولم يأت بأى جواب عليها. وهو فى هذا يشبه كثيرا من الاشتراكيين الذين يسلمون بمقولات الفلسفات المادية الآلية (البورجوازية) التى أفرزتها أوروبا فى القرن الثامن عشر ويكملونها بفلسفة فى العدالة الاجتماعية. وقد أدى كل هذا إلى سيادة الأخلاقيات النسبية، وبدأت سياسة الصيرورة والإجراءات تحل محل سياسة الأهداف بحيث أصبح الهدف الوحيد هو التمسك بالإجراءات. والصورة المجازية الكامنة للسياسة الجديدة هى السوق.

لكل ما سبق أشرنا إلى الحضارة الغربية بأنها حضارة الإجراءات، حضارة تفتقد الحدود افتقادها المعنى، أى معنى (وثمة مبحث الآن فى علم الاجتماع الغربى يطلق عليه اسم «أزمة المعنى») وهى تفتقدها لأنه حدث انفصال بين الإنسان وبين كل ما أبدعت يداه. فالعلم والصناعة والمجتمع بأسره أصبحت أشياء لها قوانينها «الموضوعية»

التى لا ينتظمها بالضرورة إطار إنسانى ، والتى لا تتبع بالضرورة أى إيقاع إنسانى ، والتى لا تتجه بالضرورة نحو أى هدف إنسانى . وكيف يمكن لها أن تتجه اتجاها إنسانيا إن لم يكن هناك اتفاق على ظاهرة الإنسان نفسها ، وبذا ابتلعت النسبية كل شىء . وفى تصورى أن هذا هو الاغتراب الحقيقى ، أن يصبح العالم بأسره موضوعيا ، يجابهنا كشىء مغاير لنا تماما ، خارجا عن إرادتنا ، على عكس رؤية المجتمعات التقليدية والدينية التى ترى أن ثمة وحدة ما بين الإنسان والكون ، والتى تطرح فكرة وجود الهدف الإلهى الأسمى الذى يضفى المعنى على كل شىء ، والتى تؤكد أن الإنسان قد جاء ليفعل الخير ويتحاشى الشر .

ولأن حضارة الإجراءات لا تتعامل إلا مع الواقع الموضوعى ومع السطح الخاضع للقياس فإنها لا تتعامل إلا مع الإنسان الخارجى (امتداد الإنسان الاقتصادى أو الإنسان الاستهلاكى أو الإنسان الجسمانى) ، أما الإنسان الداخلى ، أما عالم القيم ، فهذا أمر متروك للفرد ، كل وشأنه . ولكن هل يترك المرء وشأنه حقا فى الولايات المتحدة على سبيل المثال ، أم أن وسائل الإعلام ، التى لا تبغى سوى الربح المادى والمباشر ، تروج لنسق من القيم سطحى استهلاكى ، موغل فى ماديته وسطحيته واستهلاكيته؟ وألا تقوم الدولة ، ذلك المطلق الجديد ، بالترويج لسياستها كما لو كان الالتزام بها ضرب من الأخلاق السامية ، حتى أصبح الالتزام بمصلحة الدولة العليا (بغض النظر عن هدفها الأخلاقى) أمرًا لا يتحمل النقاش؟

ولعل هذا الجانب فى حضارة الإجراءات هو الذى يفسر أن عقوبة السرقة من أملاك الدولة فى الإتحاد السوفيتى السابق ، كانت الإعدام (وليس قطع اليد مثلا) ، وأنك لو كسرت إشارة مرور فى الولايات المتحدة لقامت الدنيا ولم تقعد ، أو إن كسرت قواعد اللعبة (مثل نيكسون مثلا) فهذه هى الطامة الكبرى . أما الشذوذ الجنسى (أو ما سميناه بالجنسمثلية) فهذه ليست ظاهرة خارجية وإنما أمر يخص الإنسان الداخلى ومجرد اختيار شخصى . يوجد فى طلبات العمل الآن فى الولايات المتحدة عنوان واحد خاص بما يسمى sexual preference أى التفضيل الجنسى ، بمعنى أى نوع من أنواع الجنس تفضل : الجنس مثلى أم الجنس أخرى؟ والثانى خاص بما يسمى religious preference أى التفضيل الدينى ، بمعنى أى نوع من أنواع الدين تفضل : الإيمان أم الإلحاد أم

الوثنية أم عبادة الكوكاكولا والآيس كريم؟ . فالجنس والدين هما من أمور الإنسان الداخلى اللذان لا تسمح حضارة الإجراءات لنفسها بالتعامل معها . فالإجراءات خارجية موضوعية محسوبة مقاسة - ويظل عالم الحب والكره ـ عالم التعامل بين الأفراد كبشر ـ أمرا متروكا للذوق الشخصى (أو لوسائل الإعلام) . ولذا فالمجتمعات الغربية الحديثة التى وضعت إنسانا على سطح القمر بكفاءة شديدة ، غير قادرة على وضع رجل داخل أسرة مستقرة ، وغير قادرة أن تضع حدا لانتشار المخدرات أو الأمراض السرية . وحينما تزداد نسبة الطلاق بشكل لم يعرف له مثيل من قبل ، وما يتبع ذلك من ازدياد الجريمة يقوم علم الاجتماع الغربى الموضوعى الحتمى بوصف الظاهرة ويتبرع بالقول إن هذه الظاهرة ظاهرة موضوعية حتمية نتيجة للتصنيع والحداثة! وعلينا أن نصدق ذلك لنعيد صياغة الإنسان العربى بما يتفق مع هذه المواصفات ، وعلينا أن ندرس قواعد اللعبة والإجراءات حتى نتبعها بدقة ونسقط فى الهاوية . إن ظاهرة مثل ظاهرة الأمهات غير المتزوجات وأولاد السفاح لا تسبب أى انزعاج لأحد فى حضارة الإجراءات إذ إن الحل دائما جاهز وهو اتخاذ الإجراءات اللازمة مثل إقامة ملاجئ للأطفال وخلق جو طبيعى لهم حتى لا يشعروا بغياب الأب ، ومثل تشييد مدارس للأمهات الصغيرات غير المتزوجات . (ويقال إن عدد الأمهات غير المتزوجات كان آخذا فى التزايد بشكل رهيب في الاتحاد السوفييتى السابق ، ويقال إن الدولة كانت تشجع هذه الظاهرة لزيادة عدد السكان والقوى العاملة والإنتاجية والاقتصاد الوطنى ، وكل هذا يخدم ، بطبيعة الحال ، مصلحة الدولة العليا) . وأرجو ألا يساء فهم ما أقول ، فأنا لا أطالب بمعاقبة أولاد السفاح ، بل لابد وأن نوفر لهم كل سبل الراحة ، وألا نحملهم وزر من ارتكب خطأ فى حقهم ، بل لابد أن ينشأوا فى جو طبيعى بقدر الإمكان . ولكن يجب أن ننظر إلى كل هذه الخطوات كإجراءات فحسب تهدف إلى التخفيف من حدة المشكلة وإلى مواساة الضحايا دون أن نقتنع بها كنقطة نهائية .

إن حضارة الإجراءات قادرة على أن ترصد الواقع ، ولكنها غير قادرة على تغييره بشكل ينهض به ، فهى لا تجابه الواقع بنسق أخلاقى ثابت أو مثل أعلى مستقر وإنما تجابهه بآلة حاسبة . وما تقرره الأغلبية يصبح هو الحقيقة والخير ، طالما أنها اتبعت الإجراءات السليمة فى الوصول إلى القرار .

ويرى كثير من علماء الاجتماع والاقتصاد فى الغرب والشرق أن أخلاقيات الصيرورة والإجراءات هذه ضرورية بل وحتمية لإنجاز عمليات التحديث. ومن المعروف أن عمليات التحديث قد تلازمت مع أخلاق الصيرورة داخل النسق الحضارى الغربى. ولكن التجربة التاريخية الإنسانية العامة تبين أن تلازمهما ليس أمرا حتميا. فدولة كاثوليكية قوية كان بوسعها أن تقوم بعملية التصنيع على أكمل وجه دون أن تضحى بالضرورة بالقيم المسيحية أو الإنسانية. وفى الاتحاد السوفييتى السابق قامت الدولة المركزية القوية بعملية التصنيع والتحديث فى واحدة من أكبر دول العالم تضم عشرات القوميات، وقد تم ذلك فى «إطار شبه دينى» يسمونه الماركسية/ اللينينية، له مطلقه الذى يدعى البروليتاريا أو حركة التاريخ. ولعله لو لم يجتح المغول بغداد أو لو لم تتآمر الدول الغربية على الخلافة العثمانية ثم على محمد على، لقامت الدولة الإسلامية المركزية بتمويل عملية تصنيع كبرى لا تتخلى بالضرورة عن القيم الدينية الإنسانية. بل ويمكن القول إن التنمية الحقيقية وما يسمى بالتراكم الرأسمالى فى الغرب لم يتم من خلال أخلاقيات الصيرورة وإنما تم من خلال الملكيات المطلقة فى أوروبا ثم من خلال التشكيل الإمبريالى، أما فى الولايات المتحدة فقد تم من خلال إبادة الهنود الحمر ثم العمالة الرخيصة التى تم الحصول عليها من خلال نقل ملايين الأفريقيين السود من بلادهم وتحويلهم إلى مجرد مادة استعمالية.

ولذا فالقول بأن نسق الحضارة الغربية إما أن يؤخذ كله أو يترك كله، كما ينادى البعض، وأنه لابد من إعادة صياغة الإنسان العربى ليتفق مع مقتضيات العصر الحديث كما نشأ فى الغرب، ليس قولا «علميا» لأنه محاولة تعميم ما هو خاص. لابد من إعادة صياغة الإنسان العربى، وقد أعيدت صياغته عدة مرات من قبل حين انتقل من الجاهلية إلى الإسلام، وحين خرج من الجزيرة العربية وواجه حضارات جديدة ألقت عليه بتحدياتها. ولكن المهم أن نعيد صياغة الإنسان العربى والمسلم داخل إطار نضمن أنه سيحقق إنسانيتنا ويحقق عروبتنا ولا يتنافى مع موروثنا الإنسانى والأخلاقى والدينى لأن إنسانيتنا لصيقة بعروبتنا لا يمكن فصل الواحدة عن الأخرى. ونحن فى إعادة صياغة أنفسنا لندخل العصر الحديث، أو لنستوعب العلم والتكنولوجيا، يجب أن نضع نصب أعيننا النكبة الحضارية فى الغرب، حضارة الإجراءات وأخلاقيات الصيرورة، والعلم والتكنولوجيا والعقل المنفصلين عن القيمة.

التغير والحداثة المنفصلة عن القيمة

فى إطار أخلاقيات الصيرورة وحضارة الإجراءات عُرِّفت الحداثة بأنها مقدرة الإنسان أن يعدل من قيمه بعد إشعار قصير للغاية (وهذا تعريف للإنسان الحديث والحداثة وجدته فى كتاب يتحدث عن «فشل» العرب فى اللحاق بهذا العالم الرائع). بل إن حداثة هذا الإنسان الحديث تكمن فى مقدرته على التغير بسرعة وأنه يعيش فى بيئة كل ما فيها يتغير.

والتغير ـ كما يقول البروفسور كافين رايلى ـ هو المفتاح الأكيد لفهم العصر الذى نعيش فيه، فنحن نعيش فى عصر الشك والقلق والنسبية والسخرية من كل شىء. وقد بدأ إحساس الإنسان بالتغير حين أدرك الإنسان البدائى الدورات الطبيعية، كما أن الفكرة المسيحية الخاصة بإمكان التوبة وبالتالى غسل الخطيئة الأولى هى تبد لمفهوم التغير. ثم ظهر علم التاريخ وعلم الأنثروبولوجيا اللذان أكدا عمق التغير الذى يطرأ على الأنماط الثقافية، إلى أن يصبح التغير فكرة محورية فى الفكر الغربى خاصة بعد الثورة الفرنسية (ثورة العقل البورجوازية) والثورة الصناعية اللتين غيرتا وجه المجتمع الأوربى وكرستا فكرة التغير على المستويين المادى والمعنوى.

لقد ترسخت فكرة التغيير فى الوجدان الغربى إذ أصبح الإنسان الغربى مؤمنا بأن «التغير هو أحد مقومات الحياة أو هو المقوم الوحيد فى الحقيقة، وأن التغير هو اليقين الوحيد». إن الإحساس بنسبية كل الظواهر أصبح أمرا مقبولا بشكل يكاد يكون مطلقا. وتتضح النسبية فى كل مجالات التفكير والتغيير، فظواهر فنية مثل اختفاء المنظور والأبعاد الثلاثة وتحطم الشكل وظهور التجريب فى الفن هى كلها ظواهر تعبر عن هذه النسبية الجديدة، وكأن الفنان ينكر وجود أى عالم موضوعى من حوله.

ويؤكد البروفسور كافين رايلى أن «كل ثقافة فريدة، وأن الحياة ليست سوى التغير» (وهذا هو الموقف الفلسفى للنزعة التأريخية historicist التى يصدر عنها كتابه **الغرب والعالم**). ويرى البروفسور رايلى أن بعض فلسفات القرن التاسع عشر مثل الإيمان بالمنهج التطورى فى علم الاجتماع إن هى إلا محاولة للهرب من فكرة التغير الدائم، فالتطور المنظم الذى يتبع خطوات محددة يمكن التنبؤ بها يدخل بعض العزاء على قلب الإنسان. ولكن هذا لم يكن سوى محاولة أخيرة للهرب من المصير الوحيد واليقين الأخير، أى الإيمان بالتغير الدائم وبأن كل المعرفة نسبية (أو «متصلة» على حد قول مانهايم). لذا ينبغى على الإنسان الحديث «أن يتناول كل الحقائق التى تواجهه بوصفها حقائق ظهرت تدريجيا وتطورت تطورا ديناميا» وأنها خاضعة دائما لقانون التغير. إن النزعة التأريخية حسب قول المؤلف، ترى أن تفسير الإنسان للتاريخ تفسير ذاتى، فالماضى ليس حقيقة موضوعية، وإنما هو شىء يفقد فور ظهوره. «فالتاريخ هو تأمل الماضى. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نحدد ما إذا كانت حقيقة جزئية صادقة أم لا بعد النظر الدقيق فيما تعنيه هذه الحقيقة، فإن هناك عددا لا يحصى من الحقائق التى يمكن النظر إليها من منظورات متعددة لا نهائية. إننا نختار ما يهمنا لأنه يهمنا. وكل عصر يعيد كتابه الماضى فى ضوء مصالح الحاضر، وهذا ما يفعله كل إنسان فالأسطورة والذاكرة والحنين والتاريخ ليست سوى طرق بديلة لتأسيس أنفسنا فى الزمن. إن التاريخ ليس إلا إعادة بناء خلاقة للماضى فى إطار الحاضر. إن إدراك أن كل شىء يتغير لم يكن ممكنا إلا فى مجتمع يغير كل شىء - مجتمع الاستهلاك السريع - ولكن ما إن توصل الإنسان إلى هذا الإدراك حتى أصبح الإدراك صادقا على كل المجتمعات. لقد وجد كثير من مفكرى القرن العشرين أن النتيجة التى خلصت إليها النزعة التأريخية مقلقة، حتى أنهم لاذوا بالدين أو الأسطورة أو الأشياء المباشرة فرارا من التغير. وبما أن التأريخ غير نهائى فقد خلص البعض إلى أنه غير جدير بالمعرفة، أو أنه إذا كان كل شىء يتغير، فلا يوجد بالتالى ضرورة لأن نعرف كيف يحدث هذا التغير. وآنس آخرون (كميشيليه وهو يطالع فيكو)، تحرراً هائلاً عندما اكتشفوا أن البشر لا يتوقفوا عن تغيير أنفسهم وتعديلها. لقد أدركوا أن التغير ظاهرة عالمية، وأن هذا لا يعنى أن يقعد الإنسان ملوما محسورا، بل يعنى فرصة للفهم المتجدد ولتخطيط اتجاهات جديدة».

هذه هى رؤية البروفسور رايلى، وهى رؤية صادقة إلى حد كبير، ولكنها كاسحة. فرغم أن التغير هو حقيقة أساسية فى الوجود الإنسانى، فهل كل أبعاد الإنسان تتغير؟ ألا يوجد أى شكل من أشكال الثبات؟ هل كل الأخلاق بالفعل «متصلة»؟ وهل كل المعرفة نسبية؟ إن فكرة الضمير عند سقراط لا يمكن ردها لأساسها «التاريخى» أو المادى، فنحن كمسلمين لانزال نؤمن بها وكذا غالبية البشر فى هذا العصر. وجمال الأعمال الفنية لا يمكن رده للمادة المتشكلة منها أو إلى وضع الفنان التاريخى فنحن فى عصرنا هذا لا نزال نتمتع بأعمال إنسان الكهف. إن فكرة الضمير، رغم أن لها أساساً تاريخيا ماديا، وفكرة الجمال، على الرغم من أنها تعبر عن نفسها من خلال المادة، تتخطيان المادة، وبالتالى تكتسبان استقلالا بل وتصبحان بمرور الزمن قيماً عالمية مطلقة لصيقة بظاهرة الإنسان. فإنسانيتنا المشتركة تتسم بقدر كبير من الثبات. وحينما يعدل البشر أنفسهم، على حد قول ميشيليه، هل يعدلون أنفسهم حسب صور الآلهة أو صور القرود؟ وهل نقبل البشر الذين يحاولون تحقيق المثل العليا قبولنا لأولئك الذين يسلكون مسلك القردة العليا؟ وهل تخطيط الاتجاهات الجديدة للمجتمع الإنسانى يتم متحررا من كل أعباء أخلاقية أو إنسانية؟ فإن خططنا لتشجير الكرة الأرضية فهذا أمر مقبول، وإن خططنا لتدميرها سبع أو عشر مرات فهل التدمير أمر مقبول تماما مثل التشجير؟ (ومسألة تدمير الكرة الأرضية عشر مرات هو آخر ما وصلت إليه عملية الترشيد فى الغرب، الذى يمتلك من الأسلحة النووية ما يكفى لذلك، وكأن تحطيمها مرة واحدة لا يكفى، وكأنك يمكنك أن تحطم نفس الشىء أكثر من مرة - ولتسأل أى طفل لم يبلغ سن الرشد بعد، يدرس فى وسط الصحراء ولذا لم يتم ترشيده أو ترويضه على الطريقة الغربية، وسيعطيك الإجابة البديهية).

إن هذا الإيمان بالتغير كمطلق ويقين أوحد وغاية وهدف، التغير الكامل دائما وأبدا، قد يؤدى إلى لا شىء أو لعله قد يؤدى إلى دمار الإنسان والكون إن لم تتم عملية التغير داخل حدود، وإن لم يكن لها عقل وروح، وإن لم تفترض مركزية الإنسان فى الكون، واعتبار الإنسان هو الغاية، وأن الهدف من وجودنا فى هذا الكون هو تحقيق إمكانياتنا الإنسانية التى تتجاوز حدود المادة المتغيرة.

ويحق لنا أن نتساءل عن إمكانية قيام حضارة إنسانية فى إطار من النسبية المطلقة، فالحضارة الإنسانية، حسب معظم التعريفات المقبولة، تعنى ظهور الإنسان التدريجى

وانفصاله عن الحالة الحيوانية، فكيف يمكننا التعرف على هذه الحالة الإنسانية إن لم يكن لدينا مؤشرات متفق عليها؟ والحضارة الإنسانية - كما نعرف - هى نتاج جهد جماعى بذلته الإنسانية جمعاء ولذا فهى تتطلب أن يعيش البشر سويا، ولكن كيف يتأتى لنا أن نعيش سويا دون أن تكون هناك قيم عامة نستند إليها حين نحكم على أنفسنا وعلى الآخرين، قيم يمكننا الاحتكام إليها إن اختلفنا وإن رأينا البشر يتصرفون مرة أخرى مثل القرود، قيم تمكننا أن نسمى الإنسان إنسانا والقرد قردا، على الرغم من عمومية وغموض مفهوم الإنسان والقرد؟

***

الطبيعة البشرية والإله الخفى

العالم نسبى، فى صيرورة دائمة، وكل شىء يتغير (أو يتقدم أو يتطور) بما فى ذلك الطبيعة البشرية، فما نسميه الطبيعة البشرية هو «فكرة ناقصة» وما هى «إلا نموذج ثقافى خاص من التاريخ البشرى»، إذ أن الرجال والنساء يغيرون «طبائعهم» فى عملية تاريخية لها صلة وثيقة بالأدوات التى يشكلونها لصياغة عالمهم، كما يقول البروفسور كافين رايلى، فى كتاب **الغرب والعالم**، أى أن الطبيعة البشرية فى واقع الأمر تتحرك حسب صيرورة المادة، أو حسب الظروف التاريخية، أى أنه فى التحليل الأخير وفى نهاية الأمر لا توجد طبيعة بشرية تتسم بقدر من الثبات.

هذا الافتراض الفلسفى شائع فى الغرب، وقد بدأ يأخذ طريقه لنا (مثل كثير من المنتجات الحضارية الأخرى وأدوات التأمل والتفكير، التى لا ندرك أحيانا دلالاتها الكاملة). ولا مانع من أن نستورد كل ما هو جديد من الغرب، ولا مانع من أن نتبناه، بل ولا مانع من أن نلقى بأيدينا إلى التهلكة، ولكن شريطة أن نعرف ما نحن مقبلون عليه، لأننا إن هلكنا ونحن عارفون بأن ما سنقوم به سيودى بنا فإننا مثل أبطال المأساة، ولكن إن تقدمنا نحو الهاوية دون أن نعرف ما ينتظرنا (رغم أنه معرفة نتيجة مثل هذه العملية أمر متاح) فإننا نكون من المهرجين، ولذا يجب أن ندرس هذا الاتجاه ونعرف مدلولاته.

وهنا يمكن أن نطرح السؤال التالى: هل يمكن بالفعل أن نعرف نتيجة ما نحن مقبلون عليه دون أن نؤمن بأن ثمة طبيعة بشرية تتسم بقدر كبير من الثبات؟ هل يمكن أن نصدر حكما على أفعالنا وأفعال الآخرين دون مرجعية إنسانية نهائية، تتجاوز الحدث المباشر وصيرورة المادة؟ هل يمكن أن نميز بين ما هو إنسانى وغير إنسانى، دون افتراض وجود طبيعة بشرية؟

إذا أمعنا النظر فى كتاب **الغرب والعالم** سنجد أن البروفسور كافين رايلى اضطر إلى تبنى مفهوم الطبيعة البشرية التى تتسم بقدر من الثبات حتى يمكنه إصدار بعض الأحكام. ولنعرض لبعض الشواهد التى وردت فى كتابه:

١ ـ يصف البروفسور رايلى مسرحيات أريستوفانيس بأنها عرضت «جوانب الضعف البشرى والأمور السياسية والصراعات الأزلية فى حياة الإنسان». ويمكننا القول إننا ندركها ونستمتع بالتأمل فيها، لأنها «أزلية» فلو لم تكن هناك طبيعة بشرية تتسم بقدر من الثبات لما أمكننا فهم الآداب القديمة وتذوقها، ولما أمكننا إدراك دلالتها بالنسبة لنا كبشر. وكلمة «أزلية» هى من قبيل المجاز ولكنها تفترض أن ثمة ثباتا ما فى الطبيعة البشرية، وأنها ليست مثل المادة خاضعة للصيرورة الدائمة والنسبية المطلقة.

٢ ـ يذكر المؤلف، فى مجال المقارنة بين أثينا ومدننا الحديثة، أن أثينا كانت «تثرى حياة الإنسان» على عكس المدن الحديثة التى تستغله، أى أن إثراء حياة الإنسان أمر إيجابى وإفقارها أمر سلبى. قد نقول إن هذا شىء بديهى، ولكن الأمر ليس كذلك، ففى إطار نسبى مطلق، وفى إطار من التغير الدائم قد يصعب الاتفاق على مثل هذه القيم. ولكن فى إطار من الإيمان بماهية الطبيعة البشرية (الثابتة) يمكننا أيضا الحديث عن إثرائها وإفقارها.

٣ ـ من الموضوعات الأساسية فى الكتاب أن الإنسان حينما يسيطر على مصيره (أى حينما يصبح حرا) فإن هذا خيرٌ من أن يصبح جزءا من كل لا يمكنه فهمه أو السيطرة عليه (وهذه قيمة أخلاقية أكدتها كل الديانات السماوية ومعظم النظم الأخلاقية التى نعرفها)، ومن هنا إيمانه بأن الصغير هو الجميل، ومن هنا أيضا نفوره من المدن الإمبراطورية الكبيرة. وهو فى أحكامه هذه التى يطلقها ينطلق من رؤية للنفس البشرية.

٤ ـ يصرح المؤلف فى معرض حديثه عن الحب على الطريقة الرومانية، والذى كان يتسم بالانغماس فى الملذات الجسدية، «أن الناس فى احتياج إلى شىء أكبر من مجرد إثارة جهازهم العصبى؛ إنهم فى حاجة إلى المثل العليا احتياجهم لحقائق الأمور». ونحن هنا لسنا فى عالم التغير الدائم والتجريب المستمر، وإنما نحلق فى الآفاق الإنسانية المتجاوزة للسقف المادى. ويمكن أن نترجم هذا بقولنا إن الإنسان، لأنه ليس

بمادة خالصة، لا يقنع بالأحاسيس التى تثير جهازه العصبى، وإنما يريد أيضا أن يشبع تعطشه الروحى.

٥ ـ ومسألة الإصرار على المثل الأعلى ليست مسألة عابرة، ففى معرض مناقشته للفكر الاشتراكى يقول المؤلف على لسان آخرين: «إن المثل ضرورى لتحديد الاتجاه وتوليد الطاقة». ولعل المثل الأعلى أكثر إلحاحا فى الفكر الاشتراكى (والماركسى) منه فى الفكر الإنسانى الليبرالى، باعتبار أن الفكر الاشتراكى يهدف إلى إحداث تغيير فى المجتمع، أى أنه فكر يرفض ما هو قائم باسم ما ينبغى أن يكون. ولذا عليه أن يحدد ملامح مثله الأعلى (هذا ما ينبغى أن يكون)، وعليه أن يصر على مقدرة الإنسان على التسامى وأن يؤكد أهمية الحلم والإرادة الإنسانية المستقلة عن الأوضاع المتعفنة أو المتردية أو البالية . . . . إلخ. والفكر الاشتراكى المادى عليه أن يفعل ذلك على الرغم من إطاره المادى الذى يرى أن كل شىء مصدره المادة ومآله لها. ولننظر فى حالة المفكر الاشتراكى الفرنسى شارل فورييه الذى طرح برنامجه الثورى بعد أن وجه عدة أسئلة عن الحاجات الإنسانية وعن كيفية تنظيم المجتمع لإشباعها، انطلق من عدة افتراضات من بينها أن الطبيعة البشرية متنوعة وخيرة وأن كل كبت للغرائز هدام. قد لا نتفق مع آراء فورييه (وأنا شخصيا أجدها تتسم بكثير من التبسيط والآلية) ولكن المهم أنه طرح بضعة تساؤلات وقدم إجابات عليها استناداً لتصوره للطبيعة البشرية ولما ينبغى أن يكون عليه المجتمع لتحقيق كل إمكاناتها، وبدون الأسئلة والأجوبة لما أمكنه طرح برنامجه الثورى.

٦ ـ وفى معرض حديثه عن التوسعية الرومانية يقول البروفسور رايلى: «إن اللصوصية الكاملة تتسم عادة بقصر النظر»، أى أنه لفهم حوادث التاريخ الرومانى جرد فى ذهنه فكرة عن الطبيعة البشرية ليفهم سلوك الرومان. أو لعله قد فعل العكس فرصد سلوك الرومان، ثم أدرك أنه لا يختلف كثيرا عن سلوك البشر فى كل زمان ومكان، فشهوة التملك تودى بصاحبها.

لقد استخدم المؤلف مفهوم الطبيعة البشرية لأنه بدون هذا المفهوم لا يمكن أن نتحاور أو نصدر أحكاماً. ولذا فقد كون صورة كامنة للطبيعة البشرية (ثابتة نسبيا عبر الزمان) ليرتكز عليها نسقه الفلسفى والأخلاقى، فلولا هذه الصورة الكامنة كان سيتحول إلى كاميرا، آلة صماء تسجل ما حولها دون تمييز أو تفريق.

وأعتقد أن إنكار وجود طبيعة بشرية ثابتة هو محاولة واعية للهرب من الميتافيزيقا والإيمان بما وراء المادة، ولكنه أيضا محاولة، ربما غير واعية للهرب من فكرة الأخلاق. فإن كانت الطبيعة البشرية ثابتة يصبح من الممكن توليد معايير أخلاقية منها. أما التغير كمطلق فلا يحمل معه أى أعباء أخلاقية، لأنه يؤدى إلى غياب أى معايير وتصبح كل الأمور نسبية، والفرق بين الواحد والآخر يشبه الفرق بين الإيمان بالأطباق الطائرة (وهو إيمان شائع بين الأمريكيين) والإيمان بالله. فالضرب الأول من الإيمان هو عملية تفريغ لشحنة نفسية، وتوتر داخلى يبحث عن بؤرة، وهو ضرب من ضروب تحقيق الذات يصلح كميتافيزيقا بدون أعباء أخلاقية تبناها الإنسان الاقتصادى والإنسان النفعى الذى لا يؤمن إلا بالمادة ويجد صعوبة حقة فى التسامى عليها وتجاوزها، أما الضرب الثانى فلابد أن يترجم نفسه إلى أفعال فاضلة إن كان إيمانا حقا، فهو تحد للذات ومحاولة لفرض حدود عليها. إن أدرك الإنسان أن ثمة طبيعة بشرية ثابتة نوعا وأن ثمة جوهرا إنسانيا ما، يصبح من المحتم أن تتحول تلك الطبيعة إلى نقطة ارتكاز فلسفية ثابتة ينبع منها نسق أخلاقى، بحيث أن كل ما يحقق هذه الطبيعة ويثريها يعد خيرا، وكل ما يبتعد عنها فهو شر.

ولكن مثل هذا الموقف الفلسفى «الإنسانى» الهيومانى لابد وأن يؤدى بالضرورة إلى ضرب من ضروب الإيمان بشىء يتجاوز حدود الحواس الخمسة وعالم المادة. فإذا كانت الطبيعة البشرية تتسم بشىء من الثبات والتماسك، وفى نهاية الأمر التسامى على الواقع المتغير وتجاوزه، فإن هذا الثبات والتماسك شاهد على وجود كيان منفصل عن المادة ليس خاضعا لقوانينها الصارمة الآلية. ولذلك فإن أى إنسانية مادية (أى إيمان بالإنسان مع إنكار وجود الما وراء) كما هو الحال مع الإنسانية الماركسية أو الليبرالية فى الغرب، لا يمكن أن يتسق مع نفسه ولابد وأن يتحول إما إلى إيمان بالله أو إلى عدمية كاملة، لأن المفكر الإنسانى حينما يواجه ظاهرة الإنسان السامى المتميز الذى تفترض الماركسية والإنسانية الليبرالية وجوده فهو إما أن يأخذه دليلا على شىء أكبر منه خارج المادة ويؤمن بالماوراء، أو يرده إلى المادة كلية ويصبح عدميا تتساوى عنده الأمور.

ولعل مردّ هذا التناقض الذى وقع فيه المؤلف (رفض فكرة الطبيعة البشرية واستناده لها فى الحكم) هو السياق الغربى الذى يكتب فيه. فقد صادر الفكر البورجوازى فى

الغرب فكرة الطبيعة البشرية لحسابه حتى يخلع ضربا من ضروب السرمدية على النظام الرأسمالى، فمنظرو المجتمع الرأسمالى الناشئ (كما يخبرنا البروفسور كافين رايلى) كانوا يتصورون أن «الأنانية والمنافسة والمساومة والملكية الخاصة من السمات الأزلية البشرية»، بل إنهم زعموا «فطرية الأفكار وأشكال السلوك الرأسمالية». كما لجأ آدم سميث لنفس الأسلوب فى التسويغ، إذ كان ينادى بأن إنسانه الاقتصادى هو إنسان الطبيعة والفطرة، وأن الحاجة الرأسمالية هى حاجة غريزية. وقد قام من قبل المدافعون عن مجتمع السوق الحديثة مثل هوبزولوك بتسويغ رؤيتهم من منظور «الطبيعة الإنسانية والقانون الطبيعى». وحالة الطبيعة أو الفطرة عند هوبز هى حالة أشبه بالسوق/ الغابة، حيث تحل علاقات الصيد والافتراس محل المعاملات الاجتماعية التى تستند إلى التراحم. وذهب أصحاب مذهب المنفعة أيضا إلى أن فلسفتهم أمر كامن فى الطبيعة البشرية لصيق بها، خالد خلودها، ثابت ثباتها.

هذا الارتباط بين الفكر البورجوازى فى مجالاته الاقتصادية (الاقتصاد التنافسى) والسياسية (العقد الاجتماعى) والأخلاقية (المنفعة) هو الذى حدا بمؤلفنا أن يعلن عن رفضه لا لهذا الجانب السلبى وحسب، أى خلع ضرب من السرمدية على الرأسمالية باعتبارها تعبيرا عن الطبيعة البشرية، وإنما لمفهوم الطبيعة البشرية ذاته. ولكنه كما بينا وجد نفسه مضطرا إلى افتراض وجود الطبيعة البشرية الثابتة حتى يمكنه أن يصدر أحكاما إنسانية ولا يسقط فى العدمية.

الإله الخفى:

وقد رصدت هذا الجانب فى الحضارة الغربية، أى محاولة إنكار مفهوم الطبيعة البشرية الثابتة بشكل ظاهر واعى، وتبنيها كمرجعية وكأداة تحليلية بشكل كامن غير واعى فيما أسميه «الإله الخفى» (بالإنجليزية: هيدن جود hidden God) وهو مصطلح يكاد يكون مترادفاً مع «الضمير». فالضمير يعنى أن ثمة شيئاً ما غير مادى، كامن فى الإنسان، يدفعه نحو الخير، وهو إن لم يتجه نحو الخير كما يملى عليه ضميره فإنه يشعر بالذنب وأنه أنكر بُعداً أساسياً من وجوده. ونحن نستخدم مصطلح «الإله الخفى» بدلاً من كلمة «ضمير» لتوضيح الأبعاد الكلية والنهائية لمفهوم الضمير. فالضمير ليس

أمراً مادياً ولا يمكن رده إلى الطبيعة/ المادة، وإنما هو يستند إلى عنصر ما فى الإنسان سميناه «القبس الإلهى والنزعة الربانية» (تلك النزعة التى تنقذ الإنسان من النزعة الجنينية والرغبة فى الالتحام بالمادة) وهو عنصر روحى لا يمكن تفسيره مادياً. والضمير هو تعبير عن الإله الخفى فى الإنسان ولكنه يرتبط فى ذهننا بمنظومة أخلاقية محددة، من خلالها يعرف الإنسان الشر والخير، أما مفهوم «الإله الخفى» فهو يعنى أن الإنسان قد لا يكون مؤمناً بأى منظومة أخلاقية أو معرفية أو دينية، بل وقد يكون معادياً بشكل واعٍ وصريح لكل القيم بلا استثناء، وقد يؤمن بنموذج مادى إلحادى ويظن أنه استبطنه تماماً حتى أصبح جزءاً لا يتجزأ من رؤيته ووجوده. ولكن هذا الإنسان، مع هذا، تفضحه، فى ظروف معينة، أقواله وأفعاله بشكل غير مباشر وغير واعٍ عن وجود شىء ما فى أعماقه يتناقض مع الإطار المادى الواحدى الذى تبناه. ورغم هذا، فإن مثل هذا الإنسان قد لا يتجه بالضرورة نحو اختيار منظومة أخلاقية بديلة. ويمكننا أن نقول إن الإله الخفى هو، فى واقع الأمر، البحث غير الواعى للإنسان المادى عن المقدَّس بعد أن تصور أنه قد قتل الإله وأسس عالماً زمانياً مكانياً لا قداسة ولا محرمات ولا حرمات فيه. والمصطلح غير شائع فى الأدبيات الغربية، ومع هذا فإنه ورد فى عدة دراسات من أهمها دراسة للناقد الأدبى الأمريكى كليانث بروكس.

ويمكن القول إن الفلسفة الإنسانية الهيومانية فى الغرب، بانطلاقها من مفهوم الطبيعة البشرية وبتأكيدها على القيم الأخلاقية المطلقة وعلى مقدرة الإنسان على تجاوز واقعه الطبيعى/ المادى وذاته الطبيعية/ المادية، هى تعبير عن الإله الخفى وعن البحث غير الواعى من قبل الإنسان المادى عن المقدَّس، فمثل هذه القيم، ومثل هذه المقدرة، ليس لهما أساس مادى. وكل الفلسفات التى تدور فى إطار مادى ومع هذا تستند إلى نموذج توليدى وتؤكد فعالية عقل الإنسان ووجود أفكار مفطورة فيه واستقلاله عن الطبيعة/ المادة، ومن ثم تؤمن بثنائية الإنسانى والطبيعى/ المادى، هى الأخرى تعبير عن الإله الخفى.

ولعل فكر مدرسة فرانكفورت هو أصدق تعبير عن الإله الخفى وأكثره مأساوية. فمفكرو هذه المدرسة قد أدركوا تماماً أنه توجد داخل الإنسان إمكانية ثرية إبداعية حرة تتجاوز الواقع المادى. وقد أفاضوا فى الحديث عن هذه الإمكانية اللامتناهية التى

يطمسها العصر الحديث والعقل الأداتى والنظم التكنوقراطية الحديثة. وانطلاقاً من إدراكهم هذا أسسوا نظريتهم النقدية. ولكنهم، مع هذا، أصروا على أنهم يتحركون داخل إطار مادى. وفى حالة مفكر مثل يورجين هابرماس، تصبح المأساة ملهاة حين يُصر على ما يسميه «الفعل التواصلى» وهى لحظة مثالية تستند إلى ما يسميه هابرماس «نضج العقل» (وهو مصطلح كانطى صميم)، ونضج العقل هذا سيجعله قادرا على أن يكتشف الترابط الاجتماعى ويتم تحليل شروط صلاحية الحقيقة من خلال تحليل شروط التواصل اللغوى المثالى بين البشر بشكل عقلانى مثالى دون أى حواجز، وتجعل البشر يتعرفون على إمكانياتهم الحقيقية المتنوعة ويصوغون حياتهم فى ضوء هذه الإمكانية. والخطاب هنا خطاب مادى من ناحية الظاهر، روحى مثالى حتى النخاع فى بنيته وقصده وتوجهه.

وعبارة هابرماس ليست فريدة تماماً، فهناك عدد لا بأس به من العبارات المتواترة فى الفكر الغربى الحديث والتى تؤكد مقدرة الإنسان على تجاوز سطح المادة. فهناك دائماً حديث عن «التجاوز من خلال الطبيعة/ المادة» (بالإنجليزية: ترانسندانس ثرو نيتشر transcendence through nature) بمعنى أن الإنسان يوجد داخل المادة ولكنه لا يذعن لها، فهو يتطلع لأن يتجاوزها (وصولاً إلى تحقيق إمكانياته البشرية المستقلة عن عالم الطبيعة والمادة والتى يمكن أن نسميها المقدس)، وهى محاولة للحفاظ على استقلالية الإنسان عن الطبيعة وعلى قداسته وحريته ومقدرته على الاختيار والتجاوز (العنصر الربانى) دون التخلى عن الإطار المرجعى المادى النهائى.

ويتضح الإله الخفى بشكل أكبر فى عبارة «النزعة الطبيعية المتجاوزة أو الخارقة للطبيعة» (بالإنجليزية: سوبرناتشورال ناتشوراليزم super-natural naturalism) والتى وردت فى كثير من الكتابات التى تصف الحركة الرومانسية، وهى عنوان كتاب للناقد الأمريكى ماير إبرامز. وتعنى العبارة أن المرجعية النهائية هى النزعة الطبيعية المادية، ولكنها مع هذا متجاوزة للطبيعة، وهو تناقض جوهرى يعبر عن رغبة إنسانية عميقة فى تجاوز السطح المادى. كما سميت مدرسة فرانكفورت «الإنسانية الميتافيزيقية» (بالإنجليزية: ميتافيزيكال هيومانيزم metaphysical humanism) فهى فلسفة إنسانية غير إيمانية، ومع هذا فإنها تتجاوز عالم المادة وصولا إلى عالم ما وراء المادة. ويلاحظ

أنه فى كل المصطلحات السابقة يوجد مُكوِّن مادى (خلال المادة ـ الطبيعى ـ الإنسانية) ومكون متجاوز للمادة (تجاوز ـ تجاوز الطبيعة أو الخارق لها ـ المتيافيزيقيا) التى يمكن أن نُعرفه بأنه المقدَّس، وهو ما يعنى وجود ثنائية تتجاوز الواحدية المادية رغم كل المحاولات لمحاصرتها فى إطار مادى محض.

ومن أطرف الأمثلة على الإله الخفى العبارة التى نحتها أحد الفلاسفة الماديين ليفسر النظام فى الكون فتحدث عن «المادة ذاتية التنظيم» أو «المادة شديدة التنظيم» بمعنى أن المادة أصبح لها وعى وإرادة وقصد ومقدرة على اتخاذ شكل ثابت متجاوز لقوانين الحركة المادية التى لا غرض لها، أى أن المادة تحوى إلهاً خفياً يتم تخبئته بمصطلحات علمية!

وهناك أمثلة كثيرة من الأدب الحداثى modernist تبين المقدرة التفسيرية لمقولة الإله الخفى الذى يتحدى الأيديولوجيا المعلنة للإنسان. فالأدب الحداثى هو أدب ملتزم بقيم الحداثة والعقلانية المادية ولكنه يشعر بأن المشروع التحديثى قد جلب الكارثة على الإنسان وأفقده حريته ومقدرته على الاختيار الخلقى الحر. هذا الإحساس بالكارثة يستند إلى مقدرة الإنسان على تجاوز الواقع المادى باسم المقدَّس، ولعل قصيدة «الأرض الخراب» لإليوت مثل جيد على ذلك، كما يمكن الإشارة إلى أدب كافكا وبيكيت وغيرهما. وكثير من الفلسفات العدمية هى تعبير عن شوق الإنسان لأن يجد معنى فى عالم بلا معنى، وأن يجد القداسة فى عالم نزعت عنه القداسة، وأن يجد الله فى عالم آلى مادى، ولكنه شوق لم يصل إلى غاية وبحث باء بالفشل. والغضب هو غضب من يشعر فى أعماقه بالإله الخفى.

والإله الخفى كامن وراء عبارة جون ستيوارت ميل (المفكر الليبرالى العلمانى الذى كان ينكر وجود الخالق) حين قال: «خير لى أن أكون سقراطاً على أن أكون خنزيرا راضيا». والعبارة تفترض ثنائية الوجود الإنسانى، وتأرجحها بين الحالة السقراطية والحال الخنزيرية. ومصدر الحالة الخنزيرية مفهوم تماماً، ولكن ما مصدر سقراطية الإنسان؟ ولماذا يفضل الإنسان الحالة السقراطية، بكل ما تأتى به من أعباء أخلاقية وقلق وسخط، على الحالة الخنزيرية بكل ما تأتى به من لذة حسية ورضى جسدى؟ من منظور مادى خالص، لا يوجد أى فارق بين سقراط والخنزير، بل إن الخنزير أكثر مادية

وشيئية من سقراط، خصوصاً إذا كان خنزيراً راضياً تماماً. وقد حاول ميل تبرير اختياره على أساس عقلانى قائلاً إنه يفضل سقراط على الخنزير لأن سقراط يعرف حقيقة ذاته وحقيقة الخنزير فى ذات الوقت، أما الخنزير فلا يعرف شيئا عن سقراط، أى أن سقراط متعدد الأبعاد، حر، قادر على الاختيار. ولكن مقاييس مثل الحرية والقدرة على الاختيار والتركيبية هى مقاييس تستند إلى الإيمان بوجود شىء غير مادى، شىء متجاوز (شىء مقدَّس) ينقذ الإنسان من السقوط فى حالة الخنزير الراضى أو فى حمأة المادة، ولا يمكن للإنسان السقراطى أن يدرك خنزيرية الخنزير إلا إذا كان داخله شىء ما يتجاوز هذا الخنزير العنيد الواقعى المتشيِّئ.

ويمكن القول إن الحديث عن «حتمية الميتافيزيقا» هو حديث عن الإله الخفى، فقد لوحظ أن الإنسان مهما بلغ من إلحاد ومادية فإنه لا يقبل بالمادة المتغيرة كإطار مرجعى، وإنما يبحث عن مركز للعالم وعن إطار وعن أرض ثابتة يقف عليها وعن كليات متجاوزة للأجزاء. وقد أدرك نيتشه أن هذا تعبير عن الإله الخفى، واختار مصطلح «ظلال الإله» ليشير إليه. وقد أدرك فلاسفة ما بعد الحداثة ذلك، ولذا يتلخص مشروعهم لا فى الهجوم على الميتافيزيقا الدينية أو المثالية وحسب وإنما فى تحطيم فكرة الحقيقة ذاتها حتى يتم إزالة ظلال الإله وتحطيم الميتافيزيقا بلا رجعة.

ولنترك عالم الفلاسفة والمفكرين والأدباء ونضرب مثلاً آخر على المقدرة التفسيرية لمقولة الإله الخفى مستمداً من حياة الإنسان اليومية: تصدر المنظومة العلمانية والحداثة المنفصلة عن القيمة عن التفريق بين رقعة الحياة العامة ورقعة الحياة الخاصة، وتحاول العلمانية أن ترشِّد رقعة الحياة العامة وتضبطها فى إطار النماذج الطبيعية/ المادية. ومع هذا، يلاحَظ أنه إذا ارتكب بعض أعضاء النخبة الحاكمة فى الغرب فعلاً إباحيًّا أو غير أخلاقى فى حياتهم الخاصة (التى يفترض فيها أنها شأن خاص لا علاقة له بالحياة العامة)، فإن الناس يحتجون على ذلك. وقد اتضحت هذه المفارقة بحدة مع الفضائح المتعددة لبعض أعضاء النخبة الإنجليزية سواء من أعضاء الأسرة المالكة أو من أعضاء وزارة جون ميجور التى كانت تدعو إلى التمسك بمبادئ الأخلاق(طفل غير شرعى ـ عشيقة ـ شذوذ جنسى). والنموذج السائد فى المجتمع لا يرفض مثل هذه الأفعال ولا يصنفها باعتبارها أفعالاً غير أخلاقية، والدليل على ذلك عدد الأطفال غير الشرعيين

والعشيقات والشواذ جنسيًا. بل إن من يقف ضد مثل هذه الأفعال يُتهم بضيق الأفق. ومع هذا، ثمة شيء ما داخل البشر (رغم علمنتهم وترشيدهم وتطبيعهم) يجعلهم يحتجون على أعضاء النخبة لتبنى نفس القيم التى يدافعون هم أنفسهم عنها فى حياتهم اليومية. فكأن الجماهير تود أن تحتفظ بالنخبة وبرموزها فى إطار المقدّس، ولا تود أن تُنزع عنها القداسة. ولذا، فإن الفضائح الأخلاقية لأعضاء هذه النخبة تثير حفيظة الناس رغم أنها فضائح خاصة للغاية. ويصل الأمر ببعض الناس إلى المطالبة بإلغاء الملكية نظراً لتبنى الأسرة المالكة نفس القيم السائدة فى المجتمع.

وتتضح نفس الظاهرة فى الولايات المتحدة، فالنموذج السائد فيها هو نموذج علمانى شامل مادى تماماً، ومع هذا نجد أن البشر يسلكون بطريقة تتنافى مع النموذج المهيمن الذى يعلن الجميع ولاءهم له. فتظل هناك ثنائيات الخير والشر، والمقدَّس والمدنَّس، والمطلق والنسبى. وتظل هناك علاقات كونية ثابتة غير رشيدة كان من المفروض التخلى عنها وإخضاعها للتفاوض وإحلال علاقات تعاقدية رشيدة محلها. ولكن العلاقات الكونية، مع هذا، تستمر وتؤكد نفسها. ولذا، فنحن نزعم أن الأمريكيين كبشر أعظم من القيم السائدة فى المجتمع الأمريكى، وهو تأكيد يبين أن العنصر الربانى فى الإنسان لا يمكن تصفيته. ومن الممكن القول إن هذا العنصر الربانى اللصيق بإنسانية الإنسان وفطرته والذى يأخذ شكل الإله الخفى هو ما يمنع النموذج العلمانى والحداثة المنفصلة عن القيمة من التحقق الكامل.

***

اللحظة النازية فى الحضارة الغربية

من اللحظات المهمة فى تاريخ الحضارة الغربية، اللحظة النازية، ولذا يحاول كثير من المؤرخين الغربيين فهمها وتفسيرها. وهناك بطبيعة الحال المؤرخون الاختزاليون الذين قد يفسرونها تفسيرا اقتصاديا وحسب، وهناك من يحاول تفسيرها تفسيرا نفسيا، بل وهناك من يقول إنها ظاهرة فريدة تستعصى على التفسير. لكننا يمكن أن نستخدم نموذجا مركبا لتفسير الظاهرة، فلا نعزلها عن مسار الحضارة الغربية الحديثة، ولكن فى ذات الوقت لا نهمل خصوصية اللحظة. وقد استخدم البروفسور كافين رايلى فى كتابه **الغرب والعالم** صورة مجازية جيدة حين قال: إن المجتمعات المروضة تعامل الإنسان معاملة الأشياء. وهو يذهب إلى أن المجتمع الألمانى فى الحقبة النازية حَوَّل الصورة المجازية إلى حقيقة واقعة. فالشركات الألمانية الكبرى لم تكتف بتشغيل عمال السخرة فى معسكرات الاعتقال حتى الموت بل استخدمت أجسادهم - كما تستخدم حيوانات التجارب - حقولا للتجارب الطبية وجنت الأرباح من صناعة الغاز المستخدم فى قتلهم. فمعسكرات الاعتقال النازية من بعض النواحى لم تكن إلا امتداد لسعى الشركات الرأسمالية إلى زيادة الكفاية والربح إلى أقصى الحدود مستخدمة أحدث أساليب الإدارة المنفصلة عن القيمة. وعندما اختار مديرو شركة أى. ج. فاربن (وهى شركة ألمانية متعددة الجنسيات كانت تنتج كل الأشياء من أسبرين باير إلى الغازولين الصناعى) معسكر أوشفيتز مقرا لمصنع المطاط الصناعى، فإنهم فعلوا ذلك بناء على وعد من معسكر الاعتقال بتسخير نزلائه للعمل حتى الموت، تحت إشراف فرق العاصفة النازية.

ولم يكن هؤلاء المديرون فى هذا كله يتصرفون تصرف المتعصبين المهووسين بل تصرف المديرين الأكفاء. ويقول أحد المراقبين إن هملر عندما كان يتحدث إلى أحد عن

الإبادة الجماعية «كان يتكلم عن إبادة الرجال والنساء والأطفال ببرود شديد، كما يتكلم رجل الأعمال عن ميزانيته. ولم يكن فى حديثه أثر للعاطفة، أو ما يوحى بالانفعال». وكما قال ألبرت شبير مهندس هتلر الأول فى مذكراته: «إن تركيزى المرضى على الإنتاج، وإحصاءات الناتج، طمس جميع الاعتبارات والمشاعر الإنسانية».

فالمواقف العملية التى اتخذها هملر وشبير وكبار موظفى الشركات من قبيل آى. ج. فاربن وكروب واودى وتليفونكن التى سخرت المعتقلين، ما هى إلا امتداد لعقلية الشركات الرأسمالية، التى نشأت فى القرن العشرين فى أماكن أخرى (ولاسيما الولايات المتحدة). وما استحداث خط التجميع، والهندسة الصناعية، وتقنيات زيادة الإنتاج أو الاستهلاك السيكولوجية والإدارية، والعلاقات العامة والإعلان، إلا سلسلة خطوات نحو عالم مصانع معسكرات الاعتقال، أو النهوض بالاقتصاد عن طريق النزعة العسكرية، أو تقنيات جوبلر الإعلامية، أو كفاية شبير التكنوقراطية، فالقيم الإنسانية ما إن تخضع للقيم الآلية ـ من قبيل استراتيجيات الإنتاج وخفض التكلفة إلى أقصى حد، ورفع الربح إلى أقصى حد ـ فإن معسكر الاعتقال لا يكون إلا مصنعا ناجحا.

ومجتمع السوق قد لا يؤدى إلى أوشفيتز بالضرورة، فهو لم يؤد إلى هذا فى مجتمعات أخرى، وظلت التجربة النازية فى ألمانيا فريدة فى نوعها. ولكن مجتمع السوق ـ على كل حال ـ قد أنشأ «عقلية خدمة» للأهداف الثانوية قد تستغل فى خدمة أية مجموعة من الأهداف الأولية. وقد طبقت أهداف هتلر، من إبادة عنصرية وعسكرية، وهيمنة شمولية، وسيطرة عالمية، بالكفاية نفسها التى توضع بها أية أهداف صناعية رأسمالية أخرى موضع التنفيذ. إن عقلية الربح والخسارة يمكن أن تكون ذات فاعلية كبرى عندما تكون غافلة عما يقاس وغير واعية به. وفى الحقيقة إن التكنوقراطى الذى يعمل فى الشركات الكبيرة يمكن أن يعمل بأقصى فاعلية فى المجتمع الذى يدار على أساس عسكرى، حيث يكون متوقعا من الفرد أن ينصاع للأوامر دون تساؤل.

ثمة عقلية إدارية كمية تكنوقراطية هيمنت على المجتمعات الرأسمالية أخذت شكلا متطرفا فى ألمانيا النازية، وتحققت بشكل متبلور فى معسكرات الاعتقال. هذا هو

النموذج العام المهيمن الذى خلق التربة الخصبة، أى ما سماه عالم الاجتماع الألمانى ماكس فيبر elective affinity التبادل الاختيارى. والتربة الخصبة تخلق جوا ملائما ولكنها ليست كافية فى حد ذاتها لتوليد الظاهرة، وهنا يأتى دور الفاعل الإنسانى، فيشير البروفسور كافين رايلى إلى أن الهوان الذى أصاب ألمانيا فى الحرب العالمية الأولى، وعزل الإمبراطور، وخسارة الأرض، وما طالبت به معاهدة فرساى ألمانيا من «الاعتراف بالذنب» عن الحرب، والانهيار الاقتصادى، ولاسيما التضخم الفادح فى مطالع العشرينيات، والارتفاع المضطرد فى عدد العاطلين - ٦ مليون متعطل فى عام ١٩٣٢ - قد جعل الناس أكثر استعدادا لقبول الحلول الراديكالية.

وهنا ظهر هتلر، الذى وَلَّدَ فى الجماهير الألمانية يقينا جازما بالقيم المطلقة التقليدية التى كادت أن تتقوض بفضل ما أحرزه المجتمع الرأسمالى من نجاح. فإن نجاح الرأسمالية الألمانية حطم الأمان التقليدى الذى كانت تتمتع به الأسرة والقرية والنقابة والكنيسة واستعاضت عنه فى المجتمع الحديث بالفرد المغمور، المعزول الهش، الفرد المتحرر من شتى أواصر العالم الوسيط: متحرر من التزامات القنانة، ولوائح النقابات، والسنن الدينية، والسلطات التقليدية، ومن ثم حمايتها وأمانها، فهو سواء أكان منافسا أم مستخدما أم مستهلكا أم جنديا أم دافع ضرائب منعزل عن الآخرين، ما هو إلا واحد من كتلة الجمهور (على حد قول إريك فروم فى كتابه **الهروب من الحرية**). لقد تم تقسيم الفرد فى المجتمع الحديث حتى يمكن قهره، كما تم غسل مخه بالدعاية لترويج المبيعات، ولم يتم حثه على تطوير الجانب الإيجابى الملىء بالإمكانات فى تفرده الحديث هذا حتى يكون بوسعه تحويله إلى «حرية أن» يصبح شيئا ما. وهكذا، لما كانت الحرية الوحيدة التى يعرفها الناس هى حرية سلبية فقد عمدوا إلى «الهروب من الحرية». إن إخفاق الرأسمالية قائم فى أن النظام لم يكن يشجع النمو الفردى، بل كان يستفيد أكثر من سلبية الفرد المستخدم أو المستهلك.

وقد تلقى الأفراد من التعليم ما يمكنهم من أداء وظائفهم وقراءة الإعلانات، وأما ما زاد عن ذلك فهو تحصيل حاصل، بل إنه ينذر بالخطر. وبحلول العشرينيات كان إخفاق الرأسمالية فى ألمانيا أعم، إذ لم يقتصر على الإخفاق فى تشجيع النمو الفردى، بل أخفقت فى توفير الأعمال وأصبحت العملة بلا قيمة تقريبا.

ويعزو إريك فروم نشأة النازية إلى البروتستانتية، كما يعزوها إلى الرأسمالية، فقال إن البروتستانتية كانت مددا ثقافيا لما أصاب المجتمع الرأسمالى من تفكك. والصورة البروتستانتية التقليدية للفرد الذى يقف وحيدا، هى معادل دينى للعزلة الرأسمالية فى مواجهة المنافسين والسوق، وهى بدورها لم تقدم إلا «تحررا» سلبيا. فالبروتستانتى تحرر من الكنيسة الكاثوليكية ببنائها المؤسسى وشعائرها وقرابينها، ومن الخلاص الاجتماعى الذى تبشر به. فترتب على هذا أيضا أن الفرد لم يتعلم كيف ينمو من خلال البناء الاجتماعى القائم على الأخذ والعطاء اللذين لا غنى عنهما.

وقد أصبح هذا التفرد لا معنى له، بعد انهيار الأمان والقيم التقليدية فى العشرينيات والثلاثينيات، بل أصبح عبئا لا يطاق. وقد أنعم هتلر على الناس بجماعة جديدة ينتمون إليها وهى الأمة الألمانية و«الجنس الأسمى» وأعداء يتحدون ضدهم وهم «اليهود والاشتراكيون»، وهدفا جليلا «سيادة العالم» فبطلت جميع نسبيات مجتمع السوق المتقدم بفعل من أفعال الإرادة، وتمت الإجابة عن كل الأسئلة: «بأن هتلر على حق دائما».

وقد أدرك هتلر - صراحة - بما للسلطة المطلقة من سحر على الألمان الذين أمضَّهم الشعور بالانعزال، بينما يتفكك مجتمعهم القديم من حولهم. فقال فى كتابه **كفاحى** فى لغة تتردد فى أصدائها أفكار ماكيافيلى وهوبز وداروين ونيتشه: «إن نفسية الجماهير لا يستهويها الفاتر الواهن، وإن قويا يخضعها لخير عندها من ضعيف تحكمه. وهى تؤثر من يأمرها على من يستجديها، ويثلج صدرها عقيدة لا تتسامح مع غيرها، وتفضلها على حريات تنالها فلا تنتفع بها إلا قليلا. وهى عرضة دائما للشعور بأنها قد خذلت، كما أنها غافلة عما تتعرض له من ترهيب روحى مشين، واستغلال شنيع لحريتها الإنسانية».

وأدرك هتلر قيمة الاجتماع الجماهيرى، والاستعراض والموكب، فى التغلب على مشاعر الضياع والانعزال وتوجيهها صوب جماعة هرمية جديدة متماسكة. فالفرد فى المجتمع الحديث يشعر بالانعزال ويصاب بسهولة بالخوف من الوحدة، ولكنه يجد فى الاجتماع الجماهيرى صورة جماعة متماسكة أكبر من شأنها أن تترك فى نفسه أثرا مقويا مشجعا. فهو ما إن يخطو خطوته الأولى، من ورشته الصغيرة أو مصنعه الكبير الذى

يشعر فيه بضآلته، إلى الاجتماع الجماهيرى سيجد حوله آلافاً وآلافاً من الناس يشاركونه آراءه، فيستسلم هو نفسه للتأثير السحرى لما نطلق عليه «إيحاء الجماهير».

ولم تكن الدولة النازية إلا أخبث النظم الشمولية التى اجتاحت أوروبا فى الربع الثانى من القرن العشرين. والحقيقة أن جل أفكار هتلر وأعماله «فيما عدا معاداة السامية» مستعارة من إيطاليا موسولينى الفاشية بعد عام ١٩٢٢ فقد كانت الفاشية الإيطالية (بحلول عام ١٩٣٠) قد توسعت فى بسط السيطرة الكلية «أى الشمولية» للدولة بواسطة هرم من الشركات يدار من القمة إلى القاعدة، وعن طريق انتهاك الديمقراطية والعقل والفكر والحرية والتفرد، وهى ظواهر استشرت فى النظم الفاشية فى ألمانيا وأوربا الشرقية. كما أن روسيا الستالينية كانت تتميز بالبوليس السرى والبيروقراطية وحملات التطهير والإرهاب، بحيث ذوى الفرد وأصبح شيئا لا أبعاد له.

والآن فلننظر إلى المجتمع الأمريكى وكيفية هيمنته على المواطن الأمريكى وتفريغه من الداخل بحيث تحول الفرد المطلق إلى الفرد المنعزل الذى يشار إليه بأنه دافع ضرائب (tax payer) وكأن ما يحدد هوية الإنسان وانتماءه للوطن هو دفعه الضرائب. هذا المواطن لا يعرف شيئا عن السياسة الخارجية لبلدة ولا يكترث بها، فاهتمامه انحصر تماما فى تفاصيل حياته: أجره ـ التأمين الصحى ـ سعر منزله ـ مدارس أطفاله ـ أسعار الوقود، أما أن جيوش بلاده تعربد فى أنحاء المعمورة، وأن ميزانية الدفاع تلتهم الجزء الأكبر من الميزانية الأمريكية، وأن الشركات الكبرى هى المستفيدة الوحيدة، وأن كل هذا له علاقة بأسعار الوقود وبتفاصيل حياته، فهذا ما لا يدركه، لأن الإعلام قد أعطاه الأخبار كقصص مسلية وكمعلومات طريفة، وأطلق عليه مجموعة من البرامج التليفزيونية ذات التوجه الاقتصادى والجسدى الواضح بحيث يصبح الإنسان الأمريكى ليس إنسانا اقتصاديا وحسب وإنما إنسانا جسدياً أيضا. والجرائد المحلية (واسعة الانتشار) تنشر كل الأخبار المحلية وحركة الأسعار والأوكازيونات والتخفيضات. والنظام التعليمى أعطاه رؤية أيديولوجية ضيقة لتاريخ بلده وتاريخ العالم، كما أعطاه المقدرة على أن يقرأ الإعلانات ويعرف التوجيهات الحكومية وكيف ينصاع لها تحت لافتة «الوطنية».

الفصل الخامس

النموذج الحضارى الغربى والحياة اليومية



وهم الديمقراطية

شهدت السنوات الأخيرة، وخاصة فى أعقاب تفجيرات ١١ سبتمبر/ أيلول ٢٠٠١ مجموعة من الأحداث والمواقف والسياسات كان من شأنها أن تثير شكوك البعض، وتؤكد الشكوك القائمة أصلاً لدى البعض الآخر، بخصوص ما يسمى بالممارسات الديموقراطية فى الولايات المتحدة الأمريكية، التى طالما وُصفت بأنها «زعيمة العالم الحر» و«قلعة الديمقراطية» و«المدافعة عن حقوق الإنسان». فعلى المستوى الداخلى، فُرضت سلسلة من القيود التى تحد من الحريات الفردية للمواطن الأمريكى، وبدأ تطبيق تدابير أمنية لا تختلف كثيراً عن تلك المتبعة فى أعتى النظم الاستبدادية، ومنها مثلاً المحاكم العسكرية و«قانون الأدلة السرية»، أى أن يقدم ممثل الادعاء أدلة لا يسمح لمحامى الدفاع بالاطلاع عليها!، كما بدأ اتخاذ إجراءات تتسم بالتمييز ضد أبناء الأقليات، ولاسيما من ينحدرون من أصول عربية أو إسلامية. وعلى المستوى الدولى، كان هناك غزو أفغانستان ثم العراق، وما صاحب ذلك وما تلاه من ممارسات وحشية من قبيل تلك التى كشفت عنها فضيحة سجن جوانتنامو وسجن أبو غريب فى بغداد، فضلاً عن التلويح باستخدام القوة ضد أية دولة لا تستجيب لشروط الهيمنة الأمريكية، بدعوى أنها من الدول «المارقة» أو من أطراف «محور الشر». ووسط هذا كله، كان هناك ولا يزال الدعم الأمريكى المطلق للممارسات الإسرائيلية ضد الشعب الفلسطينى، والتى تتنافى مع أبسط معايير القانون الدولى وحقوق الإنسان والأعراف الإنسانية.

ومن الطبيعى أن تقود هذه التطورات إلى طرح تساؤلات عن النموذج المثالى الذى يُطرح للديموقراطية والنموذج الفعال الذى يُطبق على أرض الواقع. فعادةً ما تُعرَّف الديمقراطية بأنها نظام سياسى يوفر فرصة المشاركة لكل أعضاء المجتمع الذين لهم حق

التصويت فى اتخاذ القرارات التى تؤثر فى حياتهم الفردية والجماعية على حد سواء فى أى من المجالات الاجتماعية أو السياسية. كما تُعرَّف الديموقراطية بأنها نسق سياسى قائم على مبادئ ممارسة الحكم من خلال موافقة المحكومين وتقبلهم له، على اعتبار أن الحكومة تستمد شرعيتها، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، من إرادة غالبية أعضاء المجتمع المحلى أو المجتمع بأكمله. ويقتضى نموذج الديموقراطية النيابية هذا عدداً من الشروط، مثل تعدد الأحزاب والفصل بين السلطات وخضوع السلطة التنفيذية للمساءلة أمام السلطة التشريعية والانتخابات الحرة وسرية التصويت وتكافؤ الفرص أمام المرشحين، فضلاً عن المساواة أمام القانون، وحرية التعبير والنشر والاجتماع.

إلا أن أية نظرة فاحصة على الأوضاع فى الولايات المتحدة ستكشف لنا أن النموذج الفعال المطبق فى الواقع يختلف بشكل جوهرى عن المثل الأعلى المطروح. ابتداء يجب الإشارة إلى أن المعركة الانتخابية فى الدول الغربية، وخاصة الولايات المتحدة، تتكلف مئات الملايين من الدولارت، ومن ثم فلا مكان فى هذه المعركة سوى للمرشح الثرى الذى يمكنه تدبير الاعتمادات اللازمة للقيام بحملة انتخابية مستمرة وفعالة والذى يمكنه «شراء» الإعلام، أما المرشح الذى لا يملك مثل هذه الإمكانات فمصيره التهميش الإعلامى. ويعنى هذا، فى عصر سيطرة وسائل الإعلام، أن بوسع أصحاب المصالح وكبار الرأسماليين وجماعات الضغط التأثير فى الانتخابات لا بسبب برامجهم السياسية وإنما بسبب ثرواتهم، أو لأسباب أخرى لا علاقة لها بمصلحة الجماهير أو مصلحة الوطن.

لكن الأهم من هذا أن النخبة الحاكمة فى الولايات المتحدة توصلت إلى تقسيم ماكر للعمل والاختصاصات بينها وبين الجماهير، بحيث تصبح السياسة الخارجية والأمن الخارجى، من تخصص النخبة الحاكمة، على أن تترك الأمور المحلية مثل النظام التعليمى وصناديق المعاشات والرعاية الصحية للجماهير. ومع هذا يمكن القول إنه بعد ١١ سبتمبر نجحت النخبة الحاكمة فى الولايات المتحدة أن تجعل الأمن الداخلى من تخصصها عن طريق بث الرعب فى قلوب المواطنين الأمريكيين. وقد أعطانى صديق لى فى الولايات المتحدة صورة من خطاب أرسلته له إدارة المجمع السكنى الذى يقطن

فيه تطلب منه أن يخبرها بأى حركة مثيرة للشك تصدر عن أى من جيرانه، أى أنها تطلب منه بطريقة مراوغة أن يتجسس على جيرانه.

نجحت النخبة الحاكمة فى فرض هذا التقسيم للعمل، لعدة أسباب من بينها أن الحداثة المادية الغربية نجحت فى إعادة تشكيل الإنسان الغربى بحيث أصبح إنسانًا اقتصاديًا جسمانيًا ما يحركه هو أمران: مصالحه الاقتصادية المباشرة وسعادته أو لذته، التى عرّفها بطريقة مادية. ومثل هذا الإنسان إنسان ذو بعد واحد لا يكترث بأى أمور تقع خارج نطاق حواسه الخمسة، والعالم الخارجى والسياسة الخارجية أمور بعيدة للغاية عن هذا النطاق.

وهذا الإنسان الاقتصادى الجسمانى رغم اهتمامه بمصالحه الاقتصادية المباشرة إلا أنه لا يفهم العلاقات الاقتصادية المتشابكة فلا يرى العلاقة بين الإنفاق العسكرى فى العراق (الذى تجاوز ٢٠٠ بليون دولار) والرعاية الصحية. وقد جاء فى إحدى الإحصائيات أن الحرب فى العراق تكلف كل أسرة أمريكية٣٤١٥ دولار سنويا، وأن تكاليف الحرب كان يمكن أن تزود ٢٣ مليون أمريكى بالمسكن و٢٧ مليون أمريكى (لا يتمتعون بالتأمين الصحى) بالرعاية الصحية.

وقد تنبأ چيمس جولبريث بأن الحرب تنعش الاقتصاد فى المدى القصير، ولكن على المدى البعيد قد تأتى بعقود من المتاعب الاقتصادية بما فى ذلك عجز تجارى متزايد وتضخم مستمر. مثل هذه الإحصائيات لا تجد طريقها للنشر، وإن نشرت فإنها تنشر بطريقة تهمشها. ووسائل الإعلام لا تساعد الناخب الأمريكى على فهم ما يدور فى العالم الخارجى أو علاقة الإنفاق العسكرى بحياته الشخصية، والمواطن الأمريكى يصدق كل ما يقوله له الإعلام، وهو لا يستمع إلى إذاعات أجنبية مثل الإذاعة البريطانية. وقد لاحظت أن نشرة قناة CNN التى نراها هنا فى العالم العربى متحيزة دون شك للرؤية الغربية، ولكنها نشرة أخبار تغطى كل العالم سواء كانت أحداث دارفور أم انتخابات أندونيسيا أم الأزمة السياسية فى أوكرانيا، بل وأحيانًا ما يحدث فى فلسطين، أما نشرة CNN التى يشاهدها المواطن الأمريكى فهى مختلفة تمامًا. فقد تكون الأمور مشتعلة فى غزة والضفة الغربية، وقد تدخل القوات الإسرائيلية وتدمر عشرات المنازل وتقتل الأطفال والعجائز، وقد تغتال بعض قيادات المقاومة ولكن نشرة

CNN المحلية لا تذكرها على الإطلاق وإن ذكرتها فإنها تذكرها بشكل عابر، وكأنها حادثة مسلية، بينما نجد أن هذه النشرة قد تركز على حادث اختطاف طفلة فى أريزونا، ويمكن أن تتوقف نشرة الأخبار بسبب وصول خبر عاجل مثل العثور على شريط أحمر يحتمل أن يكون خاصًا بالطفلة المختطفة. إن القنوات التليفزيونية تركز على الأخبار التى تسمى «محلية»، بينما تتناول الأحداث العالمية بخفة وسطحية وتركز على فضائح النجوم وعروض الأزياء والبرامج الحوارية talk shows المليئة بالنكات الجنسية وشبه الجنسية والتى لا تشير إلى عالم السياسة إلا نادرا. وهى تقدم الأخبار وفضائحهم وأحدث عروض الأزياء ولا تتناول العالم الخارجى إلا لماما. وهى تقدم هذه الأخبار جميعها، بما فى ذلك الأخبار السياسية، خارج أى سياق، على اعتبار أنها مجرد قصص مسلية، ومن ثم تفصل الخبر عن خلفيته وأسبابه ولا يبقى منه شىء فى ذاكرة الإنسان. وقد نحت أحد علماء الاجتماع فى الغرب مصطلحا طريفا لوصف هذه الظاهرة، حيث أطلق على هذا الشكل من التناول الإعلامى مصطلح infortainment وهو مشتق من كلمتى information أى إعلام أو استعلام، و entertainment أى تسلية. ويتضح مدى انغلاق المواطن الأمريكى إن عرفنا أن ٢٠٪ فقط من المواطنين الأمريكيين يحملون جوازت سفر، وأن معظم هؤلاء استصدروا الجوازات للسفر إلى المكسيك أو كندا للسياحة أو لشراء الدواء الرخيص.

والصحف الأمريكية مقسمة بالطريقة نفسها فهناك جرائد ومجلات النخبة مثل **النيويورك تايمز والواشنطن بوست، والنيو ريبابليك**، وهى جرائد ومجلات تغطى كل القضايا الأساسية فى العالم ولا تكتفى بنشر الأخبار وإنما تعطى تحليلات متعمقة فى بعض الأحيان، بل ولا نعدم أن نجد كاتبًا يقدم تحليلا غير متحيز لمجريات الأمور فى الشرق الأوسط. ولكن لا يقرأ هذه الجرائد سوى أعضاء النخبة السياسية والثقافية، ولذا فتوزيعها محدود للغاية.

أما أكثر الصحف انتشاراً فهى جريدة مثل **Us Today** واهتمامها ينصب بالدرجة الأولى على الشأن الداخلى، وموقفها من العالم الخارجى لا يختلف كثيراً عن موقف المحافظين الجدد، وهى تتبنى الرؤية الإمبريالية الأمريكية بلا تحفظ، تمامًا مثل قناة فوكس نيوز (أكثر القنوات التليفزيونية انتشاراً). ويزداد الأمر سوءاً إذا ما تركنا كل هذا

لننظر فى الجرائد والإذاعات والقنوات التليفزيونية المحلية. و«المحلية» هنا تعنى أنها ليست على مستوى الولايات المتحدة ككل وإنما على مستوى الولاية أو المدينة.

فى نيوجرسى التى عشت فيها ما يقرب من عشر سنوات إبان سنوات الدراسة كانت الجريدة المحلية لا تنشر أى أخبار خارجية إلا بشكل عابر دون تحليل أو تعليق (فهى عادة ما تنشر التيكرز التى ترسل بها وكالات الأنباء)، فكل اهتمامها ينصب على بعض الأخبار الخاصة بالولايات المتحدة وهى تنشر هذه الأخبار بدون أى تحليل متعمق أو سطحى، ثم بعد ذلك تنشر أخبار الولاية والمدينة. كما أن معظم الجريدة عبارة عن إعلانات عن السلع، كما أنها تضم عدداً كبيراً من الكوبونات التى إن استخدمها القارئ فإنه سيوفر بضعة دولارات، ولا تختلف الإذاعات والقنوات التليفزيونية المحلية عن ذلك كثيراً، فهى تتولى الترفيه عن الناخب الأمريكى وتفرغه من الداخل من خلال تصعيد نزعاته الاستهلاكية والجسدية وحصره فى عالم الحواس والسلع والمادة والأشياء. ويلاحظ أنه فى الآونة الأخيرة ازداد عدد محطات الإذاعة والتليفزيون الإنجيلية التى تبشر بنوع من المسيحية المتجرد تماماً من القيم الإنسانية والأخلاقية (ولذا فالكنائس المسيحية التقليدية مثل الكنيسة المشيخية Presbyterian تتبرأ منها وترى فيها خطراً على المسيحية الحقيقية ذاتها). هذه المحطات تتحدث عن قيم مادية محضة فهى تبشر المؤمنين بأنهم سيحققون النجاح والثراء (ولذا فهم يسمونها «المسيح و١٠٪») وهى نظرا لجهلها بكل من القيم الدينية والسياسية، ونظرا لأنها مستوعبة تماما فى النظام الثقافى، تدافع عن قيم المحافظين الجدد. وعادة ما يكون المتحدث رجل أنيق (أو امرأة أنيقة) يلتف حوله المؤمنون ويتحول إلى معبودهم ويغدقون عليه الأموال.

وهناك إلى جانب كل هذا صحف الفضائح والإثارة التى تسمى التابلويد Tabloid والتى تتخصص فى نشر قصص وفضائح النجوم وأبطال الرياضة ولا تذكر شيئًا عن الداخل الأمريكى أو الخارج الدولى. وهذه الجرائد تجسد وبشكل متبلور ما يفعله الإعلام فى المواطن الأمريكى فهى تفرغه تمامًا من أى اهتمامات خارج نطاق مصالحه الشخصية المادية الضيقة فيضيق أفقه ولا يهتم بشىء آخر. ومن الأقوال المأثورة فى الولايات المتحدة والتى تعبر عن عقلية الإنسان الأمريكى العادى العبارة التالية: «طالما أن هناك دجاجة على المائدة، فلا يهم أى شىء بعد ذلك». إن الإعلام يمحو ذاكرته

ويجعله غير قادر على ربط ظاهرة بأخرى أو الظاهرة بأسبابها، ولذا فهو يصبح فريسة لكل ما يصله من أخبار ولا يمكنه أن يحكم على مدى صدقها أو كذبها، كما لا يمكنه أن يكتشف ما فيها من تحيزات. ولذا حين يقال له «الإرهاب الإسلامى» أو «أن القدس عاصمة إسرائيل الأزلية» فإنه يصدق على التو ما يقال له.

ويلاحظ أن الحزبين الرئيسيين (الديموقراطى والجمهورى) لا يقدمان له برامج تقوم بتوعيته سياسيا، ويكتفيان بتقديم برامج متناثرة لا يربط أجزاءها رابط حتى ترضى جميع الأذواق إن لم يكن كلها، وهى برامج تختزل تطلعات المواطن إلى بعدها المادى (الاقتصادى والجسمانى) وقضيتها الأساسية هى إشباع تطلعاته الاقتصادية بشكل سريع ومباشر. ولذا يترك الناخب معلقاً فى الهواء نظراً لتشابه برامج الحزبين الرئيسيين واتفاقهما على الثوابت والأولويات، وهو ما يدفع الحزبين إلى ألاعيب أقل ما توصف به أنها صبيانية ساذجة، حيث يتربص كل مرشح بخصمه فيلتقط عبارة هنا أو كلمة هناك أو يتصيد حادثة ما فى سيرة حياة الخصم، من قبيل الخدمة فى الحرب فى فيتنام أو التهرب من الضرائب، بينما تتراجع القضايا الجوهرية التى تمس حياة المواطن وتؤثر على مستقبله.

ولا شك أن غياب التمايز فى البرامج الحزبية وعدم وجود مجلات أو صحف تعبر عن رؤى هذه الأحزاب وتكون بمثابة مدرسة للتربية السياسية، يؤدى فى نهاية المطاف إلى فتح الباب على مصراعيه لسيطرة الإعلام، الذى أصبحت له من القوة ما يفوق قوة مؤسسات الدولة. فعلى سبيل المثال، تمتلك مجموعة هيرش الإعلامية ما يزيد عن مئة صحيفة محلية تؤثر على الجماهير، وما دامت الإعلانات هى مصدر التمويل الأساسى لمعظم الصحف والمجلات، فإنها تلزم الحذر فى تناول الموضوعات التى لا تتفق مع توجهات ورغبات المعلنين من أصحاب الشركات والثروات، وتحرص على إرضاء هؤلاء المعلنين بأكثر من حرصها على عرض الحقائق أو التعبير عن مصالح السواد الأعظم من القراء. وهكذا، يتحول الإعلام إلى أداة لتفريغ المواطن من الداخل وإعادة صياغة تطلعاته وآرائه بل وذاكرته.

وقد كنت فى رحلة علاجية فى الولايات المتحدة عندما حدثت المواجهة الخطيرة بين دولتين نوويتين، هما الهند وباكستان، فسألت كبيرة الممرضات (وهى فى منزلة

الطبيب وتتلقى تعليماً جامعياً طويلاً مثله، بل ولها من الصلاحيات ما يفوق صلاحية الطبيب المعالج لنفسه) عن رأيها فى هذه المواجهة العسكرية، ففوجئت بأنها لا تعرف شيئاً عنها، فنبهتها إلى أنه كان يمكن أن تندلع حرب نووية نتيجة لذلك، فلم تنزعج كثيرا، وبررت ذلك بقولها: إن الهند وباكستان بعيدتان عن الولايات المتحدة! وذكر أحد الصحفيين الذين ذهبوا إلى العراق لتغطية الأحداث هناك أن الجنود الأمريكيين كانوا لا يعرفون أين هم ويسألون «أين القاهرة؟»، وبعضهم يتعجب من عدم وجود محلات ماكدونالدز ولا فتيات يمكنهم اصطحابهن.

وقد ظهرت واحدة من أهم مشاكل الديمقراطية مع حرب العراق، حيث تظاهر الملايين فى بريطانيا وأسبانيا والولايات المتحدة احتجاجاً على الحرب، وطالب مجلس الأمن بإعطاء المفتشين الدوليين مهلة للبحث عن أسلحة الدمار الشامل، ولكن حكومات هذه البلاد لم تلق بالاً لآراء الجماهير فى بلادها ولا للمجتمع الدولى، ودفعت بقواتها إلى الحرب استناداً إلى معلومات ثبت بعد ذلك أنها كانت مختلقة وملفقة.

ومن أهم القضايا التى تواجهها الديمقراطية فى التطبيق مشكلة المرجعية النهائية، أى مجموعة القيم التى تحكم الإجراءات الديموقراطية ذاتها. فبوسع 51بالمائة من الناخبين أن يقرروا القانون والحقيقة والقيمة، أى أن عدد الأصابع المرفوعة هو المرجعية النهائية، فهى ديمقراطية بلا مرجعية فلسفية أو أخلاقية أو معرفية، ويمكن تسميتها «الديمقراطية الإمبريقية»، أو «الديموقراطية المنفصلة عن القيمة» value-free democracy شأنها شأن «العلم المنفصل عن القيمة»، و«حرية التعبير المطلقة المنفصلة عن القيمة». وقد ضرب أحد المفكرين مثلاً على ديموقراطية عد الأصابع بإحدى مباريات كرة القدم، وتساءل: إذا أحرز الفريق الضيف أهدافاً أكثر من أعضاء فريق البلد المضيف، فهل من حق أغلبية المتفرجين أن يقرروا ما إذا كان الفريق الضيف هو الفائز أم لا؟ والإجابة بطبيعة الحال بالنفى، فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لمباراة فى كرة القدم، فهل يصح تطبيق هذا المنطق على شىء بمثل أهمية القيم الإنسانية العليا كمرجعية نهائية؟

وتُعد التجربة النازية نموذجاً لتلك الديمقراطية التى لا مرجعية لها، والتى تُختزل فى عد الأصابع. فقد وصل هتلر إلى الحكم من خلال القنوات الشرعية الديمقراطية، وحاز على رضا وإعجاب وحماس الشعب الألمانى، وحينما بدأ الحكم النازى بتصفية الأقليات العرقية والدينية غير المرغوب فيها، مثل الغجر والمعوقين واليهود، باعتبارها عناصر بشرية تستهلك ولا تنتج، وافق أغلبية الشعب الألمانى على عمليات التطهير العرقى. كما وافقت الشعوب الغربية على إرسال جيوشها إلى آسيا وأفريقيا فأبادت ما أبادت من بشر، وسخَّرت ما سخَّرت من شعوب، ونهبت ما نهبت من أراض. وقد عبرت هذه الشعوب عن رأيها بشكل بالغ الديمقراطية، تماماً كما توافق الأغلبية الساحقة من أعضاء التجمع الصهيونى على عمليات البطش والذبح التى ترتكبها القوات الإسرائيلية، ويتمتعون بالمكاسب الاقتصادية التى تحققها عمليات البطش هذه. فالديمقراطية الإسرائيلية هى ديمقراطية بلا مرجعية، وهى فى هذا تشبه عصابات المافيا، حيث يتم كل شىء من خلال إجراءات ديمقراطية دقيقة لا غبار عليها ولا شبهة فيها، ولكن مرجعيتها النهائية هى الحق الذى تعطيه هذه العصابة لنفسها فى سلب الآخرين حقوقهم وتقويض إنسانيتهم.

وفى إطار الديمقراطية المنفصلة عن القيمة، رشحت إحدى نجمات الأفلام الإباحية (البورنو) نفسها لعضوية البرلمان الإيطالى وكان برنامجها الانتخابى يتلخص فى خلع ملابسها قطعة قطعة أمام السادة الناخبين. ويبدو أن هذا البرنامج الانتخابى له فعالية فائقة فى بلد مثل إيطاليا، إذ نجحت السيدة الفاضلة الفاتنة نجمة البورنو فى الانتخابات!

ومن المشاكل الأخرى التى واجهت تلك الديمقراطية المفتقرة إلى المرجعية مشكلة الاستنساخ التى يرى الكثيرون أنها تهدد ظاهرة الإنسان نفسه. وقد أصدر الرئيس كلينتون قرارا بحظر الاستنساخ، وهو قرار لا علاقة له بالعلم أو بعدد الأصوات، وإنما يصدر عن مرجعية إنسانية عامة. وتواجه الديمقراطية الغربية الآن مشكلة الزواج المثلى، أو الاتحاد المدنى كما يسمونها، فمن يقف ضد هذا يستند إلى مرجعية دينية أو إنسانية متخفية، أما من يؤيده فهو يرضخ لمنطق الديمقراطية الإمبريقية وعد الأصابع.

لكل هذا، فثمة ضرورة لإعادة تعريف الديمقراطية. فيجب ابتداء أن نميز بين «الإجراءات الديمقراطية» و«المثل الأعلى الديموقراطى»، ففى حالة ما يسمى

بالديمقراطية الإسرائيلية ما تم تبنيه وتطبيقه هو مجموعة من الإجراءات الديمقراطية دون المثل الأعلى الديموقراطى الذى يدعو إلى المساواة بين كل البشر، ولذا فهم يطبقون الإجراءات الديموقراطية على المستوطنين الصهاينة ويستبعدون العرب. والصهاينة لا يختلفون فى هذا عن عصابات المافيا الذين يطبقون الإجراءات الديمقراطية بكل صرامة فى توزيع الغنائم وتحديد المناطق، ومن يخرق هذه الإجراءات الديمقراطية يعاقب بالقتل. ولكن الإطار العام لا علاقة له بالمثل الأعلى الديموقراطى، فأعضاء المافيا (شأنهم شأن الصهاينة) قد أعطوا أنفسهم حق سلب الآخرين أرضهم وتراثهم وحياتهم!

ويجب أن يعاد تعريف الديموقراطية فبدلا من القول إن الديمقراطية هى «صوت واحد لكل مواطن» one man, one vote يجب تعريفها بأنها نظام سياسى يعطى صوتاً واحداً لكل مواطن شريطة توفير المعلومات الكاملة له، وهذا مهم ومتيسر فى عصر المعلومات.

كما يجب أن تُدار المعركة الانتخابية بشفافية بحيث تُتاح مساحة زمنية متساوية فى وسائل الإعلام لكل المرشحين. ويجب أن يُوضع حد أقصى لما يمكن للمرشح الواحد أن ينفقه، سواء على الإعلانات أو فى إدارة حملته الانتخابية.

ومن الضرورى أيضاً تقليم أظافر الدولة وبيروقراطيتها التعليمية والإدارية، التى عادةً ما تستقل عن مصالح الجماهير لتعبر عن مصلحتها هى، وذلك عن طريق زيادة فاعلية مؤسسات المجتمع المدنى والنقابات وكل المؤسسات والتنظيمات غير الحكومية (التى تخشاها الدولة المركزية)، والتى تعبِّر عن مصالح ومطامع الجماعات المختلفة فى الوطن الواحد.

كما يجب التأكيد على أن الديمقراطية ليست هى رأى الأغلبية وحسب، إذ يجب أن تكون هناك ضوابط لحفظ الحقوق المدنية والدينية والثقافية لأعضاء الجماعات العرقية والدينية المختلفة، وربما أمكن تنفيذ هذا من خلال إقامة مجلسين: مجلس يتم انتخابه على أساس التمثيل الشعبى، ومجلس يتم تشكيله على أساس تمثيل الجماعات العرقية والدينية تكون مهمته مراقبة تنفيذ القوانين الخاصة بحقوق هذه الجماعات.

ولابد أيضاً من اتخاذ خطوات تكفل ألا تتحول المؤسسة العسكرية إلى جماعة ضغط خفية تتحكم فى سياسات الدولة بل وفى كل شىء. وقد ارتبطت الديموقراطية الإمبريقية فى الغرب بالنظام الرأسمالى فى كل وحشيته وداروينيته، وحددت الأولويات فيه انطلاقاً من هذه العقلية الرأسمالية التى جعلت من الربح الهدف الأسمى والوحيد، مما أدى إلى إهمال كثير من الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والإنسانية (ولعل النقد الاشتراكى لديموقراطية بلاد الرأسمال الحر يفيد كثيراً فى فهم هذا الجانب)، ولذلك فلابد من وضع الضوابط الكفيلة بكبح جماح الرأسمالية المتوحشة والشركات الضخمة، وتحديد هدف المجتمع بطريقة تضمن تحقيق الإمكانيات الإنسانية لكل أعضاء المجتمع وخدمة مصالحهم فى حدود إمكانياته، وليس مجرد الربح ومزيد من الربح للشركات الرأسمالية وللأثرياء.

ولكن الأهم من هذا كله يجب أن تكون مرجعية النظم الديموقراطية هى القيم الإنسانية العامة المتمثلة فى المواثيق والأعراف الدولية المختلفة، مثل «الإعلان العالمى لحقوق الإنسان»، و«ميثاق الأمم المتحدة»، واتفاقيات جنيف، ومبدأ عدم التدخل فى شؤون الدول الأخرى، وألا تخضع هذه القيم للتصويت أو لعد الأصابع، وإنما تكون ملزمة لكل الدول والشعوب.

وليس المقصود من الانتقادات السابقة رفض الديموقراطية، فالإجراءات الديمقراطية ضرورية لتحقيق المثل الأعلى الديموقراطى طالما أنها توضع داخل إطار المرجعية الإنسانية والأخلاقية التى أشرنا لها، وطالما أنه يتم توفير المعلومات للناخبين وتوفير الاعتمادات اللازمة للمرشحين، وطالما أن الدولة والرأسمال والمؤسسة العسكرية لا يتدخلون فى العملية الديموقراطية.

* * *

العنصرية الغربية فى عصر التحديث (عنصرية التفاوت) وعصر ما بعد الحداثة (عنصرية التسوية)

العقل والعلم المنفصلان عن القيمة قادران على رصد أمرين متناقضين: الأول هو الاختلافات المادية بين البشر والتى تميز الجماعات البشرية الواحدة عن الأخرى، وتؤكد الخصوصية العرقية أو الإثنية أو الجينية (الوراثية) أو اللونية لكل جماعة منها. أما الأمر الثانى الذى يرصده العقل والعلم المنفصلان عن القيمة هو القانون الطبيعى المادى العام الذى يسرى على كل البشر فى كل زمان ومكان، وهو قانون لا يعترف بالخصوصية ولا يكترث بما يميز حضارة عن أخرى أو إنسان عن آخر. وتنتج عن هذا رؤيتان للبشر: الأولى رؤية ترى البشر باعتبارهم أعراقاً وأجناساً مختلفة لا يربط بينها رابط، وقد أفرزت هذه الرؤية عنصرية عصر التحديث والتفاوت، حيث يتم الإصرار على أن البشر مختلفون بشكل بيولوجى وأن بعضهم قوى متفوق والبعض الآخر ضعيف متخلف. وباسم هذا التفاوت يصبح من حق القوى المتفوق أن يبيد أو يوظف الضعيف المتخلف. أما الرؤية الثانية فترى أن البشر كتلة واحدة متشابهة ليس لها قسمات أو ملامح، وأن ثمة قانونا عاما كسطح من النحاس الأملس يسرى عليهم جميعا. هذه الرؤية الثانية أفرزت عنصرية لا تساوى بين البشر وإنما تسويهم أى تراهم باعتبارهم متماثلين فى جميع الوجوه، ثم تذهب إلى أن كل ما فى العالم من بشر وحيوان وجماد هو أيضا متماثل، ولذا نسميها «عنصرية التسوية». (حين نقول «هما سيان» وهى كلمة مشتقة من كلمة «سوى»، فنحن نقول إنه لا فارق بين الواحد والآخر. كما نقول «سوى المبنى بالأرض»، أى هدمه تماما حتى أصبح فى مستوى سطح الأرض). وعنصرية التسوية تنطلق من أن ثمة قانون مادى واحد لا يسرى على البشر وحسب وإنما يسرى أيضاً على الحيوانات والكائنات الطبيعية، ومن ثم فإن

التسوية بين البشر تتصاعد لتصل إلى التسوية بين كل الكائنات فى جميع الوجوه، فتسقط مركزية الإنسان فى الكون. وهذا هو العنصر المشترك بين العنصريتين (عنصرية التفاوت وعنصرية التسوية) فهما يشكلان هجوما على الطبيعة البشرية وعلى إنسانيتنا المشتركة لنصبح إما أعراقاً مختلفة لا يربطها رابط، أو نصبح مادة طبيعية عامة لا تتميز بأى خصائص إنسانية تفصلها عن الكائنات الأخرى.

١ـ عنصرية التفاوت:

عنصرية التفاوت هى الإيمان بوجود تمايز ثقافى بين الأجناس وبأن هذا التمايز له أساس مادى (بيولوجى ـ بيئى ـ وراثى)، ولا يتوقف الأمر عند حد إدراك التمايز وإنما ينطلق دعاة عنصرية التفاوت إلى تأكيد تميز العرق أو المجتمع الذى ينتمون إليه وأن هذا التميز هو سر تفوقه، وهو ما يمنح أعضاء هذا الجنس أو المجتمع حقوقاً ومزايا ومكانة لا يمكن أن تُمنح لأعضاء الأجناس والمجتمعات الأخرى.

ويلاحظ أن عنصرية التفاوت والاستعمار الغربى صنوان، فعنصرية التفاوت فى تصورنا هى تجلٍ للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية فى عصر التحديث والحداثة (حتى عام ١٩٦٥)، ويمكن القول إن عنصرية التفاوت تبدأ مع الفكر الإنسانى (الهيومانى) الغربى ذاته، فهذا الفكر الذى يدور فى إطار المرجعية المادية وضع الإنسان فى مركز الكون (دون استخلاف من الإله). ولكن هذه الإنسانية انحدرت (بسبب إطارها الطبيعى/ المادى) إلى إمبريالية، فبدلاً من أن يضع الإنسان الغربى الجنس البشرى بأسره فى مركز الكون، وضع الجنس الأبيض فى هذا المركز ووضع بقية البشر مع الطبيعة/ المادة فى الهامش؛ وبدلاً من أن يكون الهدف من الوجود فى الكون هو تحقيق مصلحة الإنسان، أصبح الهدف هو تحقيق مصلحة الإنسان الأبيض؛ وبدلاً من الإيمان بأسبقية الإنسان على الطبيعة أصبحت المسألة هى أسبقية الإنسان الأبيض على الطبيعة وعلى بقية البشر. ولذا، كانت عملية الغزو الاستعمارى هى عملية غزو وحوسلة للطبيعة المادية وللمادة البشرية الموجودة عليها، أى لبقية شعوب العالم.

وقد دعَّم الإنسان الغربى دعوى المركزية لنفسه بمجموعة من النظريات الخاصة بعالم الأخلاق والهوية والحضارة تدور فى إطار المرجعية المادية وتؤكد تفوقه، وهذه

النظريات هى ما يطلق عبارة «النظرية العنصرية» التى شكَّلت إطاراً شاملاً لرؤية الذات والحضارة والسلوك. ولعل ظهور الفكر العنصرى كان أمراً حتمياً بعد تراجع الرؤية الدينية فى الغرب وتصاعد معدلات العلمنة والواحدية وغياب أى مرجعية نهائية متجاوزة وهيمنة الحداثة المنفصلة عن القيمة، ففى عالم المرجعية المادية لابد من البحث عن نقطة مرجعية فى المادة ذاتها لتفسير كل شىء، وقد وجدت الحضارة الغربية العلمانية والحداثة المنفصلة عن القيمة ضالتها فى النظرية العرقية.

والنظرية العنصرية (العرقية أو الإثنية) هى محاولة مادية لتحديد من هو الإنسان، حسب مقاييس مادية واحدية ملموسة، دونما حاجة إلى أى مقولات غير مادية، فهى نظرية تنكر وجود روح مفارقة للجسد، أو تفترض وحدة الروح والجسد. ويتصور أصحاب هذه المقاييس أنها علمية ذات مقدرة تفسيرية لكل الظواهر. فالأمة، على سبيل المثال، ليست جماعة من الناس تدور فى إطار ثقافة تعبر عن خصوصيتها أو تؤمن بدين أو بمنظومة قيمية معيَّنة متجاوزة لها يمكن الاحتكام إليها، وإنما هى مجموعة من البشر تتسم ببعض السمات العرقية أو الإثنية المادية الكامنة فيها. ومعنى هذا أن تعريف الذات أصبح يستند إلى مجموعة من المقولات المادية، ومن هنا ظهور أفكار مثل الدم والتربة باعتبارهما الأسس المادية التى تستند لها الأمة. بل إن مفاهيم القومية العضوية كلها تدور فى مثل هذا الإطار المادى (وقد وصل البعض إلى حد التخيل أن ثمة عصارات وغدداً داخل كل شعب هى المسئولة عن عبقريته، ولذا لا يمكن لشعب آخر أن يحاكيها). وقد استندت النظرية العنصرية فى بادئ الأمر إلى مفهوم العرق بالمعنى الضيق للكلمة، وهو يشغل نفس المكانة التى يشغلها الإله فى المنظومات التوحيدية ويؤدى نفس الوظيفة. والعرق، عادةً، مسألة وراثية بيولوجية كامنة فى الإنسان ذاته، ولذا فقد اتجهت الدراسات العرقية إلى التركيز على حجم جمجمة الإنسان ولون عيونه وشعره وطوله وقوته العضلية، أى أنه تم النظر للإنسان باعتباره مادة محضة، يتسم بصفات المادة وحسب، ويُقيَّم بطريقة مادية محضة، فهو يحوى داخله من العناصر البيولوجية المادية ما يكفى لتفسيره.

وقد ذكرت دائرة المعارف البريطانية عبارة «مجموعة عرقية» ووصفتها بأنها جماعة من البشر لها صفات بيولوجية محددة أو صفات ثقافية وقومية محددة أو مجموعة من

كل هذه الأشياء . ويلاحظ أن المجال الدلالى اتسع هنا من «عرق» إلى «شعب» إلى «موروث ثقافى » ، أى أن ثمة ترادفاً بين العرق والإثنية . كما أن التفوق العرقى لا يعبِّر عن نفسه فى خصائص بيولوجية وحسب وإنما فى أشكال إثنية وحضارية مختلفة . ومن ثم فإن التفوق الحضارى والإثنى والقوة العقلية والقدرة على غزو الآخر وسحقه ، كلها مجرد تنويعات على العرق أو تجليات له .

وقد ظهرت نظريات سياسية عديدة تختلف فى درجة عنصريتها ، فمنها من يرى الشعوب الأخرى «المتخلفة » ، أى غير الغربية ، على أنهم أقرب إلى الحيوان منهم إلى البشر وبالتالى يجب إبادتهم ، ومنها من اتخذ موقفاً أكثر «رقة» ونظر للمتخلفين باعتبارهم يحتاجون إلى رعاية خاصة ، ولابد أن يؤخذ بأيديهم وأن يوضعوا تحت الوصاية (وكأنهم أطفال أو عناصر فى الطبيعة يمكن توظيفها) . وبغض النظر عن مدى قسوة أو رقة النظرية ، نجد أن الافتراض الأساسى هو افتراض التخلف الدائم لبعض الأجناس والتفوق الدائم للبعض الآخر . وهذا التفاوت من المنظور العنصرى الغربى تفاوت حضارى يستند إلى تفاوت عرقى ، وهو تفاوت يمكن دراسته من خلال المناهج العلمية المادية ، على حد زعم المنادين بالنظرية العنصرية .

والنظرية العنصرية الغربية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتصاعد معدلات التوسع الإمبريالى (المرتبط بدوره بتصاعد معدلات العلمنة فى الداخل الأوربى) . وقد أشار كاتب مدخل «العلاقات بين الأجناس» فى دائرة المعارف الدولية للعلوم الاجتماعية إلى أنه يمكن القول بأن عهد العلاقات بين الأجناس قد بدأ مع التوسع الذى حققته القوى الأوروبية الكبرى فيما وراء البحار ابتداءً من القرن الخامس عشر فصاعداً . لكن هذا الاحتكاك الأوَّلى بين الأجناس لم يتم فى إطار التفوق التكنولوجى الأوروپى ، فالمغول فى الهند ، والعثمانيون فى البحر الأبيض المتوسط ، كانوا لا يزالون فى قوة أى دولة أوروپية أخرى ، وكان فى مقدورهم صد أى هجمات أوربية . وكان فى مقدور الصينيين واليابانيين حتى القرن التاسع عشر أن يفرضوا شروطهم على الأوروپيين الذين يودون دخول بلادهم والاتجار معهم . بل إن أفريقيا ذاتها كان فيها دول قادرة على صد الهجمات العسكرية الغربية . الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة كان الأمريكتين ، ذلك لأن سكان شعوب هاتين القارتين الأصليين كانوا قد انقطعوا عن التطورات

التكنولوجية التى حدثت فى القارات الأخرى، ولذا كان من السهل على الإنسان الأبيض المسلح أن ينشئ إمبراطوريات غربية هناك، وبالتالى فقد ظهرت فى أسبانيا (فى القرن السادس عشر) أولى النظريات العنصرية.

وفى منتصف القرن الثامن عشر، تغيَّر الوضع بسبب جهود الدول الحديثة فى الغرب التى رشدت الداخل الأوربى وحققت تقدماً تكنولوجياً ضخماً واندفعت بجيوشها إلى أرجاء العالم وكسبت معظم المعارك العسكرية. وهنا، بدأ الأوربيون يدركون تفوقهم (المادى)، وبينما كانت أحاسيس التفوق فى الماضى تستند إلى الادعاءات الدينية أو الفكرية التى يطلقها الإنسان عن نفسه (وهى ادعاءات فكرية ذاتية واهية)، بدأت أوروپا بعد الثورة الصناعية ترى أن تفوقها يستند إلى حقائق مادية مثل الآلات والمدافع. وقد ظل هذا الإحساس يتزايد حتى بداية القرن العشرين حين أصبح الغرب يرى تفوقه باعتباره حقيقة مادية علمية تساندها نظريات أخلاقية عرقية (مثل نظرية داروين) ترى أن القيمة الأساسية هى قيمة البقاء وأن الآلية الأساسية لهذا البقاء هى الصراع المسلح، كما تدعمها أبحاث «علمية» أخرى ربطت بين الانتماء العرقى والحضارة. وقد بيَّن كاتب مدخل «العنصرية» فى دائرة المعارف البريطانية أنه ليس من المصادفة أن العنصرية ازدهرت فى وقت حدوث الموجة الثانية الكبيرة من التوسع الاستعمارى الأوروپى والزحف على أفريقيا (حوالى عام ١٨٧٠)، وهو وقت ظهور الصهيونية وبداية الاستيطان الصهيونى فى فلسطين.

وقد بيَّن المفكر النازى ألفريد روزنبرج ـ أثناء محاكمته فى نورمبرج ـ أن العنصرية جزء أصيل من الحضارة الغربية الحديثة، وأكد لقضاته أن هناك علاقة عضوية بين العنصرية والاستعمار. وقد أشار إلى أنه عثر على لفظة «سوبرمان» فى كتاب عن حياة اللورد كتشنر، وهو الرجل «الذى قهر العالم». كما أكد أنه صادف عبارة «العنصر السيد» فى مؤلفات عَالم الأجناس الأمريكى ماديسون جرانت والعلاَّمة الفرنسى جورج دى لابوج. وأضاف قائلاً: «إن هذا النوع من الأنثربولوجيا العنصرية ليس سوى اكتشاف بيولوجى جاء فى ختام الأبحاث التى دامت ٤٠٠ عاما»، أى منذ عصر النهضة فى الغرب وبداية مشروع التحديث (ومعنى هذا أن العنصرية ليست مرتبطة بالاستعمار وحسب وإنما بالرؤية المعرفية العلمانية والإمبريالية وبمشروع الإنسان الغربى

التحديثى المنفصل عن القيمة). ولقد كان روزنبرج محقاً فى أقواله، وقد أشرنا من قبل إلى المركزية التى منحها الإنسان الغربى لنفسه منذ عصر نهضته باعتباره كائناً مادياً متفوقاً على الآخرين، وكيف تصاعد هذا الاتجاه حتى وصل الذروة فى القرن التاسع عشر حين أصبحت النظرية العنصرية أحد الأطر المرجعية الأساسية للإنسان الغربى. وظهر علماء مثل جورج دى لابوج (الذى أشار إليه روزنبرج) الذى انطلق من نظرية المجتمع ككيان عضوى وأكد أن الجنس الإنسانى لا يختلف عن الجنس الحيوانى (أى أن كليهما ينتمى إلى عالم الطبيعة). ولذا دعا إلى أخلاقيات جديدة مبنية على الانتخاب الطبيعى وعلى الصراع الدائم والبقاء للأصلح بدلاً من الأخلاق المسيحية. وانطلاقاً من كل هذه المفاهيم المحورية فى الحضارة العلمانية الشاملة المنفصلة عن القيمة (فهذه هى فلسفة داروين ونيتشه ووليام جيمس)، طرح دى لابوج تصوره لتفوق الجنس الآرى (باعتباره الجنس الأرقى الأقدر على الصراع والبقاء وذبح الآخرين). ولم يكن دى لابوج وحده ضالعاً فى ترويج مثل هذه الأفكار، إذ كان يشاركه فيها جوبينو وهيبوليت تين وجوستاف لوبون وإدموند درومون. وقد روج لهذه الأفكار (فى ألمانيا) أوتو أمون وارنست هايكل وأوتو فينينجر (المفكر الألمانى اليهودى الذى تأثر به هتلر) وهوستون تشامبرلين (الإنجليزى الأصل). أما فى إنجلترا، فقد كان هناك و. ف إدواردز، والمفكر الإنجليزى توماس آرنولد (والد الشاعر والمفكر المشهور ماثيو آرنولد)، وجيمس هنت مؤسس جمعية لندن الأنثروبولوجية الذى ذهب إلى أن الطريقة الوحيدة لجعل علم الأنثروبولوجيا أكثر حيادية هو تحريره من القيم الأخلاقية الإنسانية. وكان من أهم المفكرين روبرت نوكس الذى أثَّرت أفكاره فى داروين صاحب نظرية التطور التى كان من اليسير على دعاة العنصرية أن يتبنوا منظورها اللا أخلاقى (كما فعل نيتشه)، وأن ينقلوا مفاهيمها من عالم الحيوان إلى عالم الإنسان، وأن يطبقوها على شعوب الأرض لتبرير الغزو والإبادة. ولم تكن هذه كتابات شخصيات هامشية بل كانت شخصيات أساسية فى تاريخ الحضارة الغربية. وفى نهاية القرن اكتسح داروين ونيتشه الجميع. وأصبح الإنسان الغربى يتحرك فى إطار شعارات عرقية/ حضارية صريحة مثل «عبء الرجل الأبيض» (فى إنجلترا) و«المهمة الحضارية» (فى فرنسا) و«القدر المحتوم» (فى الولايات المتحدة) و«تفوق الذات العضوية القومية» (فى كل مكان فى العالم الغربى).

وقد كانت النازية من أكثر الأيديولوجيات العلمانية تطرفاً فى تطبيق النظرية العنصرية على الذات (الألمان) والآخر. وتحركت الجيوش النازية فى إطار أطروحات مادية تدعى أنها علمية تماماً، فقامت بتقسيم العالم بأسره إلى الجنس الآرى والأجناس الأخرى، التى أصبحت شأنها شأن المصادر الطبيعية مادة لا قداسة لها، شيئاً مباحاً يمكن توظيفه لصالح الجنس الأرقى. وكان الإنسان النوردى (وحش نيتشه الأشقر) هو أرقى البشر. فى هذا الإطار، أصبح الآخر إما مادة تُوظف، أو مادة غير نافعة. فصُنِّف اليهود (الغجر وبعض السلاف والمعوقين) وغيرهم على أنهم غير نافعين، ثم تم فرزهم، فأُبيدت العناصر التى لا يمكن تسخيرها، وتم توظيف الباقى. وكانت القوات الألمانية تتحرك ومعها مقاييس صارمة لقياس درجة الآرية والنوردية. ولأن الدولة النازية كانت تعانى من نقص فى المادة البشرية، فإنه تم قبول بعض عناصر من الجنس السلافى ممن يتسمون بما لا يقل عن ٨٠٪ من الصفات الآرية العضوية (مثل الشعر الأشقر والعيون الخضر وطول القامة)، فكانت تقام لهم برامج للألمنة الكاملة وكانوا يُلحقون بالجيوش النازية. ويظهر تمسك النازيين بالقيم المادية العلمية فى علاقتهم باليهود القرائين فى شبه جزيرة القرم، إذ أنه تقرر إبادتهم ولكن مندوبى يهود القرم بينوا للقيادة النازية المحلية أنهم ليسوا يهوداً حاخاميين وإنما قراءون، ولذا فهم لا يعانون من العقلية اليهودية الطفيلية ولا ينتمون لليهود عرقيًا. فأرجئ قرار الإبادة، وقامت السلطات النازية بإجراء البحوث العلمية اللازمة. وحينما ثبت صدق قول يهود شبه جزيرة القرم القراءون، تم تجنيدهم فى القوات النازية بدلاً من إبادتهم.

٢ ـ عنصرية التسوية:

عنصرية التسوية هى عنصرية لا تساوى بين البشر وإنما تسويهم الواحد بالآخر بحيث لا يوجد فارق بين شعب أو آخر ولا يوجد خصوصيات ولا ثنائيات ولا نتوء ولا أسرار، بحيث يصبح البشر وحدات مادية إنتاجية استهلاكية خاضعة لقانون مادى عام. ويتسع نطاق التسوية إذ يسرى القانون المادى العام على الإنسان والحيوان وكل الكائنات ويتم التسوية بينها. والعنصرية الغربية شأنها شأن الظواهر العلمانية الشاملة تمر بمرحلتين: مرحلة التحديث المنفصل عن القيمة والتى تتسم بالتقشف والثنائية

الصلبة (ثنائية الإنسان والطبيعة)، ومرحلة ما بعد الحداثة والاستهلاك والنظام العالمى الجديد والسيولة الشاملة. ويبدو أن العنصرية الغربية بدأت تدخل مرحلة ما بعد الحداثة والسيولة الشاملة، فهى لا ترفض التفاوت بين البشر وحسب، وإنما ترفض التفاوت بين البشر والكائنات الحية الأخرى، أى أنها ترفض الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية وكمركز ثابت وتقبل الطبيعة/ المادة وحسب كمقياس وحيد، أى أن العنصرية الجديدة ليست معادية لجماعة إنسانية بعينها لحساب جماعة أخرى، وإنما هى عنصرية موجهة ضد العنصر الإنسانى نفسه، وضد ظاهرة الإنسان ذاته ككائن متميِّز، وضد مفهوم الطبيعة البشرية والمعايير البشرية والمرجعية الإنسانية والجوهر الإنسانى كشىء متميِّز فى عالم الطبيعة. ولذا، فإن هذه العنصرية الجديدة تأخذ شكل دعوة مساواة وتسامح وتعددية، وتستخدم مفردات الخطاب التقليدى المعادى للتفاوت بين البشر، ولكن داخل منظومة معرفية مختلفة تماماً، فهى لا تهاجم التفاوت بين الإنسان وأخيه الإنسان وحسب وإنما تهاجم التفاوت بين الإنسان من جهة و«أخيه» الحيوان والنبات من جهة أخرى، أى أنها محاولة لتسوية الإنسان بالكائنات الطبيعية (ومن هنا تسميتنا لها بـ«عنصرية التسوية»). وهى تسوية مفهومة تماماً فى إطار أن الإنسان هو مجرد إنسان طبيعى، فالمساواة أو رفض التفاوت (هنا) هو فى واقع الأمر شكل من أشكال العداء للإنسان (بالإنجليزية: أنتى هيومانيزم anti- humanism) وقد يعنى التسامح الذى ينادى به الخطاب العنصرى الجديد حرية مباشرة وتراجعاً عن التعصب التقليدى، ولكنه تسامح يعبِّر عن عدم الاكتراث بالهوية أو بخصوصية الآخر (إلا باعتبارها زخرفاً سلبياً ومصدراً للمتعة). بل إن التسامح هنا هو تعبير عن لا إنسانية الإنسان، فالمطلوب من الإنسان هو أن يصبح إنساناً طبيعياً عاماً ليس له حدود إنسانية خاصة، إنساناً مرناً قادراً على تغيير قيمه بعد إشعار قصير، ويتقبل ما يمليه عليه قطاع اللذة من أحلام وأوهام. ويتسم هذا الإنسان بأن دوافعه واحتياجاته واستجاباته طبيعية مادية، ومثل هذه الدوافع والاستجابات الطبيعية تبعده عن عالم الإنسان وتدخله فى عالم الأشياء الطبيعية، وتجعل منه إنساناً ذا بُعد واحد لا يمكنه تجاوز واقعه المادى بل ولا يحلم بهذا. ومن هنا الإصرار على الدفاع عن حقوق الشعوب المضطهدة والشذاذ والتمركز حول الأنثى (فيمينزم Feminism) وحقوق الحيوانات والحق المطلق لأى فرد فى أن يفعل ما يشاء. فالدفاع ليس عن الإنسان وإنما هو فى واقع الأمر هجوم على أى معيارية إنسانية وعلى

مركزية الإنسان فى الكون، وهى عملية تسوية للإنسان بالكائنات الطبيعية ورده إلى القاسم المشترك الأصغر الطبيعى المادى، وهى النقطة التى تظهر فيها السمات المشتركة بين الإنسان والحيوان.

ويأخذ الهجوم على هذه المعيارية البشرية شكلاً مغايراً تماماً فى المجتمعات الغربية الحديثة وإن كان يؤدى إلى نفس النتيجة، فثمة إصرار غير عادى على استخدام مصطلح «أقلية» للإشارة إلى كل جماعة بشرية. فأعضاء الجماعات الإثنية أقلية، وكذلك أعضاء الأقليات الدينية، والنساء أقلية، والأطفال أقلية، والشذاذ أقلية، والمعوقون أقلية، والبدينون أقلية، والمسنون أقلية. ويصر أعضاء كل جماعة من هؤلاء بشكل هستيرى على أنهم أقلية لها سمات فريدة وهوية متفردة تستحق الحفاظ عليها وخطابها الحضارى الخاص، ولا يمكن لأى أحد خارجها أن يفهمها. وقد تم اكتشاف أذن الكترونية قد تساعد الصم على السماع، فاحتج أحدهم بقوله إن لغة الإشارة التى يستخدمها الصم والبكم هى لغة فريدة يجب ألا نفرط فيها! وهذه حالة ولا شك متطرفة ولكنها مع هذا دالة. ونفس الشيء ينطبق على الشذاذ. وقد اقترح أحد الأطباء النفسيين على الجمعية الأمريكية للطب النفسى أن تشطب الشذوذ الجنسى من قائمة الأمراض، باعتبار أن الشذوذ الجنسى له أصول بيولوجية حتمية، وبالتالى فالشاذ ليس مسئولا عن شذوذه. وقد قوبل اقتراحه بالترحاب لأنه حول الشذوذ إلى حالة نهائية طبيعية وقبل الاقتراح. ولكن هذا الطبيب نفسه بعد مرور ما يزيد عن عشرين عاما تراجع عن رأيه، ورأى أنه يمكن علاج الشذوذ الجنسى، فقوبل رأيه الأخير بالاستهجان. فقامت الدنيا ولم تقعد، لأن رأيه يفترض أن الشذوذ الجنسى يشكل انحرافا عن معيارية إنسانية. وإن قمنا بتحليل الخطاب ما بعد الحداثى الخاص بالأقليات لاكتشفنا أنه لا علاقة له بالتسامح أو بقضية الحقوق وإنما هو محاولة لهدم المعيارية الإنسانية. فعلى سبيل المثال، فى حوار جرى فى إحدى الكنائس، اقترح أحد القساوسة ضرورة التسامح مع الشذاذ ومحاولة مساعدتهم فرُفض هذا الاقتراح (فهو يفترض وجود معيارية إنسانية) وأصر المجتمعون على ضرورة تطبيع الشذوذ الجنسى، بمعنى قبوله باعتباره أمراً طبيعياً. وقل نفس الشيء عن قضية الحقوق، فإن دافع أحد عن قضية المرأة أو عن قضية اليهودى باعتبار أنها مسألة حقوق فإن هذا يُعتبر غير كاف بالمرة، فالمهم هو الهوية الفردية واللغة الخاصة، ولذا تصبح قضية الرموز أكثر أهمية من

قضية الحقوق وتصبح من المطالب الأساسية لحركة التمركز حول الأنثى تأنيث اللغة. ويظهر هذا بوضوح فى قضية اليهود. فالدفاع عن حقوقهم المدنية فى بلادهم لا يُعد أمراً كافياً، إذ أن المشكلة هى مشكلة الهوية اليهودية التى لا يمكن أن تتحقق إلا فى أرض الميعاد.

وهذا الإصرار على أن كل أعضاء الجنس البشرى هم مجموعة من الأقليات (لكلٍّ هويتها المتفردة) يعنى أنه لا يوجد أغلبية وأن لكل أقلية حقوقاً مطلقة، وهو ما يعنى فى واقع الأمر أنه لا توجد إنسانية مشتركة وإنما توجد حالة الطبيعة/ المادة، وهى حالة صراع مادية هوبزية بين الجماعات البشرية المتنافرة المتناحرة، ولا مجال لأن يتفاهم إنسان مع آخر انطلاقاً من إنسانية مشتركة، وكأن كل البشر مكونون من يهود وأغيار، فعضو الأقلية من شعب الله المختار وبقية البشر هم الأغيار المتربصون به (ومن هنا التركيز على الاغتصاب فى أدبيات التمركز حول الأنثى وعلى المذابح التى دُبرت ضد اليهود فى الأدبيات الصهيونية). وإذا كانت عنصرية التسوية تنكر وجود أى جوهر إنسانى متميِّز مستخدمة ديباجات التسامح، فإن تحويل كل البشر إلى أقليات هو إنكار لوجود أى جوهر إنسانى متميِّز من خلال استخدام ديباجات الفرادة، ولكن المحصلة النهائية واحدة. ومع هذا، يجب التنبه إلى أن النمط الأكثر شيوعاً فى عنصرية التسوية هو استخدام ديباجات التسامح والسيولة وليس ديباجات الفرادة والحقوق المطلقة.

وإذا كانت ألمانيا النازية هى البلد الذى وصلت فيه عنصرية عصر التحديث والتفاوت قمتها، فإن الولايات المتحدة هى البلد الذى تصل فيه عنصرية ما بعد الحداثة والتسوية إلى قمتها، فهى الحضارة التى بدأ يسود فيها نمط التسوية والعنصرية الجديدة التى تهدف إلى إزالة الحدود تماماً وصهر كل الهويات. فالمجتمع الأمريكى مجتمع بلا تقاليد حضارية أو دينية سابقة، ذلك أن أمريكا لم تتشكل فيها هوية إثنية محددة. وحضارة أمريكا حضارة مهاجرين قادرين على التكيف السريع، والنشاط الأساسى للإنسان فيها هو البيع والشراء والإنتاج والاستهلاك، والبحث عن اللذة وتعظيمها، ولذا فهى حضارة يمكن أن يظهر فيها الإنسان الطبيعى ذو البعد الواحد (ولعل شعر وولت ويتمان، شاعر الديمقراطية الأمريكية، أصدق تعبير عن ذلك). وما يسمونه أتون الصهر هو الآلية التى يتم بها صهر العناصر الخاصة المتعينة للإنسان ليظهر الإنسان

الطبيعى المادى العام. وقد حصر العقد الاجتماعى الأمريكى حق التعبير الإثنى والدينى فى رقعة الحياة الخاصة، أما رقعة الحياة العامة فهى خالية من هذا تماماً. وكرد فعل لهذا، تظهر الإثنية المتطرفة والأصولية الدينية (بل والعنصرية التقليدية) كمحاولة لتأكيد الهوية الإنسانية.

وقد ظهرت عنصرية التسوية هذه فى فرنسا بشكل واضح إبان الهيجان ضد المسلمين، فقد اتضح لهذا المجتمع العلمانى أن أعضاءه غير قادرين على تقبل المسلمين كمسلمين وأنه على أتم استعداد لأن يتقبلهم بعد أن يتم ترشيدهم وعلمنتهم فيصبحوا فرنسيين، أى أشخاصاً طبيعيين، ومادة لا طعم ولا لون ولا رائحة لها، ومن هنا حديثهم عن الإسلام الفرنسى، أى الإسلام الذى لا يتعارض مع القيم العلمانية الطبيعية المادية.

وعنصرية التسوية الجديدة تتسق مع الاستهلاكية العالمية (أو النظام العالمى الجديد) تماماً مثلما كانت العنصرية القديمة تعبيراً عن الإمبريالية العالمية أو النظام العالمى القديم. وعلى الرغم من أن كلتا الرؤيتين يدور فى إطار مرجعية واحدية مادية للعالم، إلا أن الإمبريالية العالمية كانت تستخدم فكرة التفاوت بين الأجناس لتبرِّر عملية تحويل شعوب آسيا وأفريقيا إلى مادة دنيا وعمالة رخيصة، وتحويل بلادهم إلى مصدر للمواد الخام وأسواق يحتكرها البلد المستعمر بحيث يحل الغرب مشاكله ويزداد تماسكه ويرتفع مستواه الحضارى. أما الاستهلاكية العالمية، فإنها تستخدم فكرة المساواة أو التسوية الطبيعية الكاملة بين البشر والكائنات الطبيعية لتحوِّل البشر جميعهم (فى الشرق والغرب) إلى مادة استهلاكية إنتاجية، وتحوِّل العالم كله إلى سوق واحدة لا يفرق بين أبيض وأسود أو عربى وعجمى، فكلهم تم ردهم إلى القاسم المشترك الأصغر الطبيعى المادى.

وإذا كان رمز العنصرية القديمة هو طرزان ـ الرجل الطبيعى الأبيض القوى فى غابات أفريقيا ـ الذى يدعى أنه يفرض النظام وقدراً من الحضارة على السود الذين حوله، فإن رمز العنصرية الجديدة هو مادونا ـ الأنثى ذات الأصل الإيطالى الكاثوليكى والتى ليست من أصل أبيض بروتستانتى كما أنها ليست من الغابة الأفريقية وإنما من المدينة (أىّ مدينة) ومتاحة للذكر (أىّ ذكر)! ولعل إعلانات بنيتون (ألوان

بنيتون المتحدة) وثيقة هامة للتعبير عن عنصرية عصر ما بعد الحداثة المعادية للإنسان، ففى أحد الإعلانات يظهر راهب يُقبِّل راهبة فى فمها. والرسالة هنا ليست هجوماً على المسيحية وإنما هى تعظيم للسيولة واللامعيارية والتسوية. وهناك إعلان آخر لمجموعة من المراهقين من كل الأجناس وهم يتعانقون فى سيولة طبيعية مادية كونية كاملة. فى هذا الإعلان لا يتساوى الأبيض مع الأسود مع الأصفر، بل يفقد كل إنسان حدوده ويتساوى الإنسان مع الكائنات الطبيعية. وتصل هذه التسوية الكاملة فى الإعلان الشهير الذى يضم ما يزيد على خمسين عضواً من أعضاء التأنيث والتذكير لكل الأعمار والألوان. وهنا أصبحت المساواة تسوية كاملة، ولم يبق من الإنسان إلا جسده، وتم تبسيطه واختزاله إلى معدة (المنفعة) وأعضاء تأنيث وتذكير (اللذة). واستمرت عملية التبسيط والواحدية بحيث اختزل الإنسان إلى مبدأ مادى واحد هو الجنس (اللذة) فاستبعدت المعدة وظهر الإنسان الجسمانى الذى أُختزل تماماً إلى عضو التذكير والتأنيث، وهى النقطة التى يحدث فيها تلاق كامل بين النظم الاشتراكية والرأسمالية، وبين الذكر والأنثى، وبين الإنسان والحيوان، إنها نقطة الصفر العلمانية الحقة والسيولة الشاملة والانفصال الكامل عن القيمة وعنصرية التسوية. وقد رفضت الصحف نشر هذا الإعلان، فحل محله إعلان آخر يحتوى على موانع حمل (للذكور والإناث) ملونة بالألوان الطبيعية المادية!

وتظهر هذه العنصرية الجديدة المعادية للإنسان، والتى تقوم بتسويته بالكائنات الأخرى وتصفى كل الثنائيات وتنكر كل تجاوز، فى أفكار العالم البريطانى ريتشارد دوكنز Richard Dawkins أستاذ علم الأحياء فى جامعة أكسفورد، الذى يبدأ منظومته بالقول بأن الإيمان بإله متجاوز للنظام الطبيعى إن هو إلا خلل فى العقل يشبه الفيروس الذى يصيب الكومبيوتر (أى أن المرجعية النهائية هنا هى الطبيعة/ المادة التى تشبه الكومبيوتر المبرمج بدقة بالغة).

ويؤكد دوكنز، وهو من أكبر دعاة ما يسمى الداروينية الجديدة، على أنه لا يعتبر نفسه عضواً فى الجنس البشرى ولا إنساناً عاقلاً (هومو سابينز homo sapiens) وقد بدأ هذا الأستاذ حركة سياسية لمنح القرود (باعتبارهم أقلية مضطهدة) حقوقاً متساوية مع البشر، على أساس الأطروحة الداروينية التى تذهب إلى أن الإنسان والقردة

متساوون من الناحية الجوهرية، وإلى أننا نحن أنفسنا (فى واقع الأمر) قرود. ثم يصفى دوكنز كل الثنائيات حين يؤكد أن الإنسان يسقط فى شكل من أشكال الازدواجية الأخلاقية حين يُطبِّق منظومة أخلاقية على نفسه مختلفة عن تلك التى يطبقها على القردة!

وظهر ما يسمَّى «مشروع القرد الأعظ» الذى أصدر «إعلان القردة العليا» على غرار «إعلان حقوق الإنسان» ويبدأ الإعلان بما يلى: «نحن نطالب بتأسيس جماعة من القردة العليا من الأعضاء المتساوين فى الحقوق تضم ما يلى: البشر - الشمبانزى - الغوريلا - والأورنج أوتانج». وقد عرَّفت عالمة الأنثروبولوجيا الهولندية بربارة نوسكى borbara Noske هدف هذا الإعلان بأنه «فك التمركز حول الإنسان».

بدأ مشروع القرد الأعظم فى لندن فى يوم ١٤ من يونيه ١٩٩٣. وقد بدأ بمقال فى مجلة التايمز فى ٧ من يونيه من ذلك العام، كتبه أستاذ من جامعة برنستون يسمَّى آلان بيتر سنجر Allen Peter Singer وهو منظِّر حركة تحرير الحيوانات وحقوق الإنسان. وقد نحت أحدهم مصطلح سبيشيزيزم speciesism، أى التمييز ضد الأنواع الحيوانية الأخرى، على غرار ريسيزم racism أى التمييز ضد العناصر البشرية الأخرى.

ثم كتب دوكنز مقالاً فى مجلة **نيو ساينس New Science** ذا طابع معرفى. فهو يرى أن الإيمان بأن الإنسان يشغل مكانة خاصة فى الكون هو تعبير عما سماه «العقل غير المستمر دسكونتنيوس مايند discontinuous mind»، أى العقل الذى يرى عدم استمرار فى الكون، أى يرى أن ثمة مسافة بين الإنسان والطبيعة، وهو مفهوم يرى أن الإنسان مفهوم مطلق مختلف عن مفهوم «القرد». وهذا التمييز وهذه الثنائية - فى تصوره - هى مصدر كل الشرور. أما النظرية التطورية، فهى تنكر عدم الاستمرار، وترى استمراراً كاملاً بين الإنسان والقردة. ولذا، فإن مقولة «قرد» تتضمن مقولة «إنسان». وقد أكد دوكنز أن المواقف الأخلاقية للمجتمع فى الوقت الحالى تستند إلى المقولات النوعية سبيشيست speciest، أى التى تفرق بين الأنواع وتؤكد عدم الاستمرار.

ثم يرمى دوكنز بالقفاز فى وجه كل من يؤمن بإنسانية الإنسان واختلافه عن الحيوان، فيقول: «وماذا لو نجح أحد العلماء فى تطوير هجين من الإنسان والقرد. فى

هذه اللحظة، سيصيح القساوسة والمحامون والإنسانيون والرجعيون ويقفون ضد هذا الإنجاز العلمى الذى يدعم نظرية الاستمرار، وهو ما يدل على تحجرهم وإيمانهم بقيمهم الأخلاقية المتحجرة، والقيم الأخلاقية ليست مصنوعة من الحجر، فهى خاضعة للتغير ». وقد أتبع هذه المقالة بمقالة ثانية يبيِّن فيها كيف يمكن تمثيل القرود فى المحاكم لحماية حقوقهم، وهاجم محاولة بعض الرجعيين فى أن يضعوا خطاً أخلاقياً فاصلاً بين الإنسان والقردة، ودعا إلى تصنيف الإنسان على أنه نوع ثالث من أنواع الشمبانزى.

وعنصرية التسوية هى فى واقع الأمر علمنة متطرفة لا يرتبط نتاجها بأى حضارة. وإذا كنا نشكو فى الماضى من الإمبريالية الثقافية، فإن الجديد فى هذه المرحلة من تطور المنظومة العلمانية الإمبريالية هو أنها لا تُصدِّر لنا ثقافة متكاملة مرتبطة بهوية محددة وإنما تُصدِّر أشكالاً شبه ثقافية نابعة من الطبيعة/ المادة تؤدى إلى تخريب الهويات القائمة وتشوهها تماماً، أو تفرغها من الداخل من أى مضمون إنسانى مركب حقيقى، ولا تترك سوى قشرة خارجية رقيقة تسمح بالمزيد من العلمنة البنيوية وبالمزيد من تفكيك الإنسان.



الماركسية والاستعمار والعنصرية

إن رصدنا العلوم الإنسانية الغربية سنجد أنها ـ كما هو متوقع ـ تنبع من رؤية غربية للعالم ومن تجربة الإنسان الغربى التاريخية. ولكن الإنسان الغربى زعم أن هذه الرؤية «عالمية» و«صالحة لكل زمان ومكان»، وهذا ما يطلق عليه «التمركز حول الذات الغربية»، (وهذه فى تصورى هى ترجمة مصطلح Eurocentricity) وقد تصور البعض أن ماركس وإنجلز تحررا من التمركز حول الذات الغربية وأنهما لهذا السبب كانا يؤيدان حركات التحرير ويناهضان الاستعمار بسبب تأييد الاتحاد السوفيتى لحركات التحرير فى العالم الثالث. ولكن القراءة المتمعنة لما كتبه هذا المفكران سيبين العكس تماما، إذ سيجد أن رؤيتهما متمركزة حول الذات الغربية، بل وعنصرية ومنفصلة تماما عن أى مفهوم للقيمة أو الإنسانية المشتركة.

وكما يقول المؤرخ البريطانى الماركسى إريك هوبزبوم: «منح إنجلز وماركس تاريخ الغرب ميزة أن يكون هو نموذج ومثال التطور العام للإنسانية والبشرية، مستثنيا من تحليلاته بشكل خفى وغير مباشر تاريخ آسيا والشرق الأدنى» (ويمكن أن نضيف وكل الشعوب غير الأوروبية). لقد استخدما الغرب كمقياس يقيسان به بقية العالم فما كان أوروبيا ومؤقتا أصبح «عالميا»، ولذا خرجت المجتمعات غير الغربية عامة (ومجتمعات السود بشكل خاص) من إطار التحليل الماركسى.

وهذا الاتجاه نحو منح العمومية لما هو خاص، والعالمية لما هو محلى، يضرب بجذوره فى الرؤية الهيجيلية للواقع، فهيجيل حاول أن يقدم منظومة فلسفية/ تاريخية محكمة مغلقة تضم كل أحداث التاريخ وكل الحقب التاريخية فى كل التشكيلات الحضارية، وهى منظومة مغلقة مركزها التشكيل الحضارى الغربى ونهايتها هى تلاحم

المطلق (الغربى) والنسبى (بقية العالم). وأطلق على هذا الاتجاه الهيجلى وحدة الوجود التاريخية historical pantheism، فإذا كانت وحدة الوجود - فى تصورى - هى ذوبان الجزء فى الكل بحيث يفقد هويته وخصوصيته وذوبان المنحنى الخاص للظاهرة فى القانون العام، فإن رؤية هيجل (ومن بعده ماركس وكثير من المفكرين الغربيين من اليمين واليسار) هى فكرة حلولية. هذه الرؤية على مستوى النظرية قد تساوى بين الجميع، ولكنها على مستوى التطبيق، بسبب المركزية الغربية، تتحول إلى أساس لتبرير الاستعمار والعنصرية وكل ما يصب فى صالح الحضارة الغربية، كما يتضح فى موقف ماركس وإنجلز.

وهنا يمكن أن نتساءل: ما الأسباب التى أدت إلى مثل هذا الموقف؟ يبدو أن معرفة ماركس وإنجلز بالتاريخ القديم، شأنها شأن كل المثقفين والمؤرخين الغربيين فى عصرهما، كانت فقيرة للغاية. فملاحظاتهما حول عصور ما قبل الرأسمالية (كما يلاحظ هوبزبوم) تأسست على دراسات غير دقيقة بالمرة. «فقد كانا مسلحين بنفس القدر من المعرفة والمعلومات الذى يتسلح بها الطالب الذى لا يعتمد إلا على مصادر أدبية». وإذا انتقلنا إلى الشرق وتاريخ أمريكا قبل كولومبوس وتاريخ أفريقيا، فإن درجة جهلهما يتسع نطاقها وتصبح شبه كاملة. ومن المحتمل أنهما لم يعرفا عن تاريخ الشرق أكثر مما كانت تتضمنه محاضرات هيجل حول الفلسفة والتاريخ، وبضعة معلومات أخرى متناثرة كانت معروفة للمتعلمين الألمان فى ذلك الوقت.

بل إن معرفتهما بتاريخ أوروبا الشرقية، خاصة بولندا المجاورة لألمانيا التى كانا ينتميان إليها ويعيشان فيها، كان يقترب من الحد الأدنى، فهما كانا لا يعرفان إلا أقل من القليل عن التشكيلات الطبقية الفريدة فى بولندا ونظامها السياسى الفريد ولا عن الجماعة اليهودية فيها، أى اليهود الذين يتحدثون اليديشية، والذين كانوا يشكلون آنذاك حوالى ٨٠٪ من يهود العالم. كما كانا لا يعرفان شيئا عن الطبقة العاملة اليهودية فى بولندا. وبطبيعة الحال كانا لا يعرفان شيئا عن يهود الشرق، إذ انحصرت معرفتهما بيهود ألمانيا وربما إنجلترا. وقد أثر هذا فى الحلول التى طرحاها للمسألة اليهودية والتى تستند إلى معرفتهما القاصرة، وهى الحلول التى تبناها البلاشفة فيما بعد وطبقاها على يهود اليديشية وأخفقت تماما فى حل هذه المسألة.

هذا التمركز حول الذات الأوروبية وتحول الغرب إلى مقياس عالمى، يتجاوز الزمان والمكان والتاريخ والجغرافيا، وهذا الجهل بتواريخ البلاد والحضارات الأخرى، أدى إلى أن ماركس وإنجلز، اللذين كانا يؤكدان تاريخية كل الظواهر، سقطا فى الخلل الغربى الأساسى وهو إنكار تواريخ الشعوب والحضارات الأخرى، وبذا أصبح هناك تاريخا واحدا وهو التاريخ الغربى.

خذ على سبيل المثال موقفهما من الهند، يقول ماركس إن الهند هى «الضحية المخلوقة من أجل أن تسلب وتنهب؟ تاريخها كله هو تاريخ الغزوات المتتالية التى تعرضت لها. والمجتمع الهندى ليس له تاريخ على الإطلاق، فما نطلق عليه تاريخها هو فى الحقيقة تاريخ الغزاة المتتابعين الذين أسسوا إمبراطورياتهم على الأساس السلبى لذلك المجتمع الذى لا يقاوم ولا يتغير. السؤال إذن ليس حول ما إذا كان للإنجليز حق غزو الهند، ولكن ما إذا كنا نفضل أن يتم غزو الهند على يد الأتراك أو الفرس أو الروس، على أن يتم غزوها من قبل البريطانيين».

وحينما يصف ماركس المجتمع الهندى من الداخل فهو لا يرى أى إنجازات حضارية بل يجد «حضارة قيدت الذهن البشرى داخل أضيق نطاق ممكن، محولة إياه إلى أداة طيعة للخرافات، وجاعلة منه عبيدا أدنى من المعتاد، وحارمة إياه من أى طاقات أو زهو تاريخى. علينا ألا ننسى أن هذه الحياة غير الكريمة الراكدة البليدة الخاملة أقرب إلى الموات، باختصار: هذا النوع السلبى من الوجود، قد أيقظ على الجانب الآخر وبشكل متناقض، قوى شرسة غير هادفة ولا مقيدة للتدمير، جعلت من القتل ذاته طقسا دينيا لدى الهندوس. علينا ألا ننسى أن هذه المجتمعات الصغيرة كانت موبوءة بالطبقية والعبودية، وأنها أرضخت الإنسان هناك للظروف الخارجية، بدلا من رفعه إلى مرتبة حاكم تلك الظروف، وأنها حولت الحالة الاجتماعية المتطورة ذاتيا إلى قدر طبيعى لا يتغير أبدا. وعلى ذلك نتج عنها عبادة شرسة للطبيعة، مستعرضة هوانها من خلال واقع أن الإنسان حاكم الطبيعة جثا على ركبتيه منبهرا بهانومان القرد وسابالا البقرة».

وقد أدى مفهوم المجتمعات التى لا تاريخ لها إلى ظهور مصطلح (ومفهوم) ساد فى الأدبيات الماركسية، وهو مصطلح «الاستبداد الشرقى» (والذى تطور ليصبح «النمط

الآسيوى للإنتاج»). وقد ظهر مصطلح «الاستبداد الشرقى »هذا فى كتاب **روح القوانين** لمونتسكيو ثم وجد صداه فيما بعد فى هجوم إنجلز على ما سماه «البربرية الآسيوية» و«الجهل الشرقى». ويظهر مونتسكيو مرة أخرى عندما يتحدث إنجلز بازدراء عن «غباء وجهل وبربرية »الصينيين، الذين لا تصل ثقافتهم إلى أكثر من «نصف حضارة فاسدة». إن تأكيد ماركس وإنجلز على أن العالم غير الغربى لم يتغير منذ قديم الأزل (مستخدمين الهند والصين كنماذج) لا يمكن إلا أن يعنى أنهما كانا ينظران إلى المجتمعات غير الغربية باعتبارها خالية من أى آليات داخلية للتغيير والتطور الاجتماعى.

وقد نظر ماركس وإنجلز إلى التاريخ باعتباره حقبا متتابعة، تتتالى بنفس النظام فى كل المجتمعات، وهما فى هذا لا يختلفان كثيرا عن أوجست كونت أو أى مؤرخ برجوازى غربى آخر. فقد قسما التاريخ إلى حقب، (مجتمع عبودى ـ مجتمع إقطاعى ـ مجتمع رأسمالى ـ وأخيرا مجتمع اشتراكى فشيوعى) وذهبا إلى أن الغرب وحده وصل إلى الحقبة الأخيرة الرأسمالية (التى ستؤدى حتما إلى الاشتراكية ثم إلى المجتمع الشيوعى السعيد)، وبما أن هذه المتتالية التاريخية عالمية وحتمية فعلى بقية العالم أن يلحق به. (وهذه هى الرؤية التى تجاوزها ماوتس تونج حين بدأ ثورته بين الفلاحين فى القرية وليس بين العمال فى المدينة، وهى الرؤية التى أصابت الشيوعيين العرب بالشلل لأنهم كانوا ينتظرون بصبر شديد ظهور الطبقة العاملة العربية!).

لكل هذه الأسباب منح ماركس وإنجلز تاريخ الغرب مركزية خاصة وجعلا منه النموذج الذى يجب أن يحتذى. ولذا نجد أنهما فى كتاباتهما حول مجتمعات الشرق، يشيران باستمرار إلى «أوربة »أو «تغريب »بلدان كالهند والصين، بدلا من استخدام مصطلح «التصنيع»، أى أنهما ساووا بين تطور التكنولوجيا والصناعة من ناحية والأوربة أو التغريب من ناحية أخرى. فتطور التكنولوجيا والصناعة، حسب تصور ماركس وإنجلز، لا يمكن أن يتحققا إلا داخل إطار ما يسمى «بالقيم الغربية»، أى أنهما منحا بعدا ثقافيا عرقيا للقدرة على تطوير التكنولوجيا والصناعة! ومن الواضح أن ماركس وإنجلز لم يتمكنا من رؤية وفهم إمكانية أن تصبح مجتمعات غير غربية «مجتمعات حديثة» أو صناعية، مع الاحتفاظ فى نفس الوقت بقيمها وثقافتها الخاصة.

فهما لم يسمعا قط بالتطورات التكنولوجية المذهلة فى الصين سواء فى صناعة الورق أو البارود أو صناعة السفن، التى فاقت نظيرها فى الغرب فى القرن السادس عشر.

انطلاقا من هذه التصورات المبتسرة لمقدرات الغرب والشرق، خلص ماركس وإنجلز إلى أن توسع أوروبا فيما وراء البحار هو الآلية الأساسية للتحديث، أى أن الوضع الاستعمارى هو الثمن الذى يجب دفعه لدخول العصر الصناعى. فالاستعمار الغربى سيدخل النظام الرأسمالى على مجتمعات بدائية منعزلة متخلفة تعيش فى ظلال الدكتاتورية. وانطلاقا من هذا التصور لم يهتم ماركس وإنجلز إلا قليلا بتبعات وتأثير الإمبريالية الغربية على ضحاياها من غير الغربيين، فهما كانا مقتنعين تماما بأن سيطرة الغرب هى العامل المحرك للحضارة، وعلى ذلك فالاستعمار يعمل لصالح الشعوب المستعمرة ذاتها. ولهذا كان مؤسسا الماركسية على استعداد لتبرير أى شكل يأخذه التوسع والاستعمار الغربى، طالما ينتج عنه تحريك التاريخ فى الاتجاه الغربى الصحيح.

ولقد لخص إنجلز منطقهما بصوره واضحة حين يذكر إنجازات الفرنسيين فى شمال أفريقيا «أو الإسهامات الأقل للألمان فى غينيا الجديدة وساموا». و«قمع الحروب القبلية والعادات الوحشية وبناء المدارس والكنائس والمستشفيات وتحسين الاتصالات من خلال إنشاء شبكات الطرق والسكك الحديدية والكبارى والموانى وتطوير الموارد الطبيعية»، وأن هذه الإنجازات لابد أن تؤخذ فى الاعتبار عند تكوين أية استنتاجات أو أفكار نهائية » حول الاستعمار الغربى. فمثل هذه الإنجازات هى إدخال عناصر إنتاجية جديدة على مجتمعات راكدة بلا تاريخ، ومن ثم ستتحرك هذه المجتمعات وتتقدم وتدخل التاريخ، مما سيؤدى فى نهاية الأمر إلى الثورة العالمية الاشتراكية أو كما يقول: «إن غزو الرأسمالية للصين سيمنح فى نفس الوقت الدافع للتخلص من الرأسمالية فى أوروبا وأمريكا».

وتتضح هذه الأطروحة الغربية بشكل أكثر تبلورا فى موقفهما من استعمار إنجلترا للهند. فقد كانا يريا أنه مهما كانت درجة سوء التعامل مع المواطنين الأصليين فإن الحكم البريطانى كان شرا لابد منه، لأن إدخال البريطانيين للسكك الحديدية والصناعة كان يعنى كسر النظام الطبقى «الذى كان يعيق تكوين بروليتاريا غربية». «على إنجلترا أن تحقق مهمة مزدوجة فى الهند: إحداها تدميرية، والأخرى إنعاشية: إزالة المجتمع

الآسيوى القديم، ووضع الأسس المادية للمجتمع الغربى فى آسيا». «إن العرب والأتراك والتتار والمغول الذين هاجموا الهند تباعا سرعان ما انضموا إلى الهندوسية، وذلك حسب قانون تاريخى أبدى يقضى بأن ترضخ الدول الغازية المتخلفة لحضارة الشعوب المتقدمة التى تغزوها. أما البريطانيون فكانوا أول غزاة متفوقون عليهم، وعلى ذلك لم يخضعوا للحضارة الهندوسية». «وليس اليوم ببعيد الذى سيقصر المسافة بين الهند وانجلترا عن طريق مزيج من السكك الحديدية والبواخر البخارية، إلى ثمانية أيام فقط. وعندها ستنضم تلك البلاد الرائعة بالفعل إلى العالم الغربى».

وعلى ذلك، كان شعب الهند (الذى وصف فى موضع آخر بأنه «كسول بطبيعته») والشرق (حيث ينخفض المستوى الحضارى) محكوما عليه ـ دون تدخل الغرب ـ بأن يظل راكد الوجود نتيجة «انعزاله المتخلف وتقوقعه بعيدا عن العالم المتحضر». وبالفعل، فحسب رأى ماركس كان الشرق سيصحو من غفلته وغبائه الموروث فقط من خلال الهيمنة والسيطرة الإمبريالية الغربية. فى هذا الشأن كانت ملاحظته حول الغزو الإمبريالى البريطانى للهند واضحة للغاية: «الآن، ورغم الغثيان الذى يصيب المشاعر الإنسانية من جراء مشاهدتها لتلك الجموع من المؤسسات الاجتماعية التى كانت تعمل بهمة ونشاط، والتى تحللت وانفك تنظيمها إلى وحدات مستقلة، قذف بها فى بحر من الآلام وفقد أعضاؤها فى نفس الوقت شكلهم الحضارى القديم ووسائلهم الموروثة للعيش».

«وصحيح أن إنجلترا عندما أحدثت ثوره اجتماعية فى الهندوسية كانت دوافعها وضيعة للغاية، كما كان أسلوبها فى تنفيذ سياستها وخططها يتميز بالغباء. ولكن ليس هذا هو السؤال. السؤال هو: هل تستطيع البشرية أن تحقق أقدارها، دون ثورة جذرية على الحالة الاجتماعية فى آسيا؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، فمهما كانت جرائم انجلترا فإنها كانت الأداة غير الواعية للتاريخ فى إحداث تلك الثورة»، وهى ثورة ستؤدى إلى التطور الرأسمالى الذى سيؤدى بدوره إلى الثورة الاشتراكية.

«وأنا أرى أن المستعمرات، أى البلدان التى احتلتها شعوب أوروبا، مثل كندا والكيب بجنوب أفريقيا، واستراليا ـ ستستقل جميعا ـ ومن ناحية أخرى، فإن البلدان التى تعيش فيها شعوبها الأصلية الخاضعة للاستعمار، مثل الهند والجزائر ومستعمرات

هولندا والبرتغال و أسبانيا، يجب أن تستولى عليها البروليتاريا، ثم تقودها بأقصى سرعة نحو الاستقلال. أما كيف يتطور هذا الإجراء فأمر يصعب شرحه. فعندما تتم إعادة تنظيم أوروبا وأمريكا الشمالية سينتج عن ذلك قوة كبيرة ومثال ستتبعه البلاد نصف المتحضرة من تلقاء نفسها. وستتولى الاحتياجات الاقتصادية ذلك. ولكن بالنسبة للمراحل السياسية والاجتماعية التى ستمر بها تلك البلاد قبل أن تصل هى أيضا إلى التنظيم الاشتراكى، فأعتقد أنه يمكننا اليوم أن نستعرض فقط احتمالات ونظريات ضعيفة».

هذه الرؤية المتمركزة حول الذات الغربية، التى تنكر تاريخ الآخرين وترى الاستعمار الغربى باعتباره الآلية الوحيدة لتحريك التاريخ فى العالم غير الغربى وإدخال التقدم عليه، هذه الأطروحة لا تختلف فى جوهرها عن الأطروحات العنصرية الغربية التى استخدمت لتبرير الاستعمار الغربى وعمليات النهب الاستعمارى.

فالتدمير العنيف الذى وقع على أفريقيا والذى وصفه ماركس ببساطة بأنه «تحويل أفريقيا إلى مرتع للصيد التجارى لذوى البشرة السوداء» لا يمكن إلا أن يعنى «التقدم»، لأن ماركس نفسه أوضح أن التحركات الاستعمارية تبشر «بالفجر الوردى لعصر الإنتاج الرأسمالى». وعلى ذلك كان الرق ظاهرة «ثورية» لأن ماركس أوضح «أن الرق المقنع للعاملين أصحاب الأجور فى أوروبا يحتاج ببساطة إلى قاعدة من العبيد فى العالم الجديد»، أما الثمن الذى دفعه الرجل الأسود فلم يتم حسابه أبدا. بل كانت هناك معادلة واحدة مهمة وحسب: العبودية تساوى التقدم الاقتصادى، الذى يساوى بدوره طبقة من العاملين ذوى الأجور، والذى يساوى الثورة التى ستؤدى (حتما بطبيعة الحال) إلى الاشتراكية. ومن خلال تلك «الضرورات التاريخية» أسس ماركس وإنجلز نظريتهما حول الطبيعة «الثورية» للاستعباد والتوسع الغربى الاستعمارى.

عصر ماركس وإنجلز كان عصر الحروب الاستعمارية العدوانية، وتجارة العبيد، والازدهار الكامل لنظام مزارع العبيد. لكنه كان أيضا عصر المقاومة العنيفة من قبل الشعوب المستعمرة والمستعبدة. ففى أفريقيا والهند وجزر المحيط صارعت الجماهير

السوداء ضد الغازى الأبيض ، وفى الأمريكتين قام العبيد بثورة مسلحة مرات ومرات . وكان ماركس وإنجلز شاهدين ليس فقط على العدوان الغربى ، ولكن أيضا على المقاومة فى كل مكان. ولكن موقفهما من صراعات التحرر القومية والدفاع عن النفس كان يتسم بعدم الاكتراث . ففى مواجهة مع حركات التمرد العديدة للسود فى الأمريكتين، لم يعبر هذان «الثوريان العظيمان »ولو لمرة واحدة حتى عن «تأييدهما المعنوى» . فقد تجاهلا تماما أكبر حدث تاريخى فى القرن التاسع عشر ، وهو ثورة هايتى عام ١٨٠٤ . حيث قام العبيد السود بالتخطيط وتنفيذ ثورة شاملة ، وخلعوا نظام الحكم الغربى المستقل ووضعوا الأساس لتطوير عمالة حرة ، وانتصرت الجموع السوداء على مضطهديهم الغربيين لأول مرة فى التاريخ .

ومن المعروف أن ماركس وإنجلز كانا أعضاء عاملين فى عدة صحف رائدة فى أوروبا وأمريكا ، ولذا لا يمكن تفسير مواقفهما من الصراعات الدائرة فى أماكن نائية مثل جامايكا والسودان وغينيا وجنوب أفريقيا والهند على أساس أنهما كانا يجهلان ما يحدث . فهما كانا متوفرا لديهما معلومات جيدة عن صراع السود فى جنوب أفريقيا تحت قيادة سيتيوايو ، وعن مقاومة السودانيين بقيادة المهدى ، وعن ثورة السود فى الولايات المتحدة بقيادة نات تيرنر ، وعن صراع الغينيين بقيادة ساموري تورى . لقد كانت كلها أحداث الساعة فى زمن ماركس وإنجلز . ولكن بالنسبة لهما كانت كلها لا تعدو أن تكون «أحداثا زنجية» . والشاهد على ذلك هو إشارة إنجلز القصيرة العابرة لحركة التمرد فى جامايكا عام ١٨٦٥ بقيادة بول بوجل . ففى رسالة إلى ماركس بتاريخ الأول من ديسمبر فى ذلك العام عبر إنجلز عن «تعاطفه »فقط مع الصراع «المؤسف» ضد بنادق البريطانيين من قبل هؤلاء «الزنوج غير المسلحين» .

بل يبدو أن مساندة ماركس وإنجلز للاستعمار الغربى عامة ، ومؤسسة الرق فى الأمريكتين خاصة ، تتماشى مع مخطط الفكر الفلسفى/ السياسى الذى يتطلب وجود العبودية كأحد قواعد النمو الصناعى الغربى الحديث . فالعمالة السوداء شبه المجانية تنتج فائض قيمة كبيرة تصب فى النظام الصناعى الرأسمالى ، مما يسرع بظهور طبقة العمال أصحاب الأجور ، وتطور «الإنسانية و البشرية» نحو الاشتراكية . وكان التفسير الماركسى للتاريخ يساوى بين نظام العبودية فى الأمريكتين ونظام العبودية الذى سيطر

على المجتمع الإغريقى ـ الرومانى . ونحن نعلم أن مؤسسى الماركسية كانا قد نظرا إلى تلك الأخيرة باعتبارها القاعدة المؤسسة للتطور الثقافى والفكرى والاقتصادى والتقنى للعالم الغربى قبل القرن الخامس عشر .

كان مؤسسا الماركسية واعيان للغاية بالدور الفريد الذى كان على العبيد السود فى الأمريكتين وأفريقيا أن يلعبوه حتى يحقق العالم الغربى قفزته الهائلة الاقتصادية (أو ما أطلق عليه الثورة الصناعية) . ويظهر ذلك جليا فى كل أعمالهما المعروفة ، لكنه يظهر بشكل خاص فى فقرة واضحة نجدها فى **فقر الفلسفة** لماركس (١٨٤٦ ـ ١٨٤٧) : «العبودية فئة اقتصادية مثلها مثل أى تصنيف آخر . لذلك ، فإن لها هى أيضا زاويتان . لننحى جانبا الزاوية القبيحة ولنتحدث عن الجانب الجميل . بالطبع نحن نتحدث هنا عن الرق المباشر ، أى استعباد السود فى سورينام والبرازيل والمناطق الجنوبية من أمريكا الشمالية . فالرق المباشر هو أحد مرتكزات الصناعة البرجوازية ، تماما كالآلات . . . إلخ . فبدون الرى لا يمكن أن نحصل على القطن ، وبدون قطن لا توجد صناعة حديثة . والعبودية هى التى خلقت للمستعمرات قيمة ، والمستعمرات هى التى كونت التجارة العالمية ، والتجارة العالمية هى المتطلب الضرورى لقيام صناعة على نطاق واسع . إن العبودية نظام اقتصادى له أهمية عظمى ، فبدون عبودية فى أمريكا الشمالية ، التى تعتبر أكثر بلاد العالم تقدما ، ستتحول أمريكا إلى بلد قبلى ، أى ربما قد تمحى تماما من خريطة العالم . وإذا محيت أمريكا الشمالية من خريطة العالم ، ستحل الفوضى ، التى ستؤدى إلى الانهيار التام للتجارة والحضارة الحديثة» .

هذا التأييد لمؤسسة الرق ولاستعباد السود يحاول ماركس وإنجلز تبريره بطريقة «علمية »حتى تتسق مع رؤيتهما المادية العلمية المنفصلة عن القيمة ، ولذا لا نجد فى أى من كتاباتهما أى معارضة لنظريات تفوق الجنس الأبيض المنتشرة فى عصرهما . بل على العكس ، فإن ذكر الأجناس «المتحضرة » و«غير المتحضرة» فى نقد الاقتصاد السياسى يكشف بكل وضوح إيمانهما بالاختلاف الجوهرى للأجناس . ففى أصول العائلة والملكية الشخصية والدولة لإنجلز نجد أصداء متفرقة للأفكار الرئيسية للعنصرية الغربية . فبالنسبة لإنجلز ، يمثل الألمان «فرعا آريا كثير المواهب» . ويقترح تفسيرا «لتفوق »الآريين كالتالى : «الغذاء الوافر المكون من اللحوم واللبن الذى يتغذى عليه

الآريون والساميون . . . ربما يفسر التطور الأعلى لهذين الجنسين». وقد آمن ماركس وإنجلز بأن «السلالة »كانت إحدى العوامل المؤثرة فى التطور الاجتماعى للمجتمعات الإنسانية. ويؤكد إنجلز: «إننا ننظر إلى الظروف الاقتصادية باعتبارها العامل الذى يحدد فى النهاية التطور التاريخى. ولكن العرق بحد ذاته هو عامل اقتصادى». ثمة «سمات خاصة بالسلالة نولد بها »و«خواص السلالة »هذه هى من عناصر التطور الاقتصادى الاجتماعى، وهو ما يمكن تأكيده من خلال «تحليل علمى دقيق»!

إن مساندة ماركس وإنجلز للاستعمار الغربى وتقليلهما من شأن الرجل الأسود إلى مجرد عبد مملوك كالأثاث لا يمكن فصله عن نظرتهما المادية للتفوق الأبيض والمنفصلة تماما عن أى قيم إنسانية أو أخلاقية. ويجب أن يقال نفس الشىء عن أفكارهما حول التطور التاريخى للمجتمع الإنسانى عامة، وعن الدور الايجابى الذى رسماه للعبودية فى التطور الاقتصادى والاجتماعى والثقافى للغرب، ثم تبريرهما للعنف العدوانى باعتباره عاملا من عوامل التطور التاريخى.

لقد ربط ماركس وإنجلز احتمالية الاشتراكية فى الغرب باستعباد وقتل ملايين السود وتدمير مجتمعاتهم «الراكدة». ومن هنا نظرتهما إلى الإمبريالية وتجارة العبيد ونظام المزارع فى الأمريكتين باعتبارها «ثورية »و«تقدمية». ومن هنا أيضا بلورتهما لهذه الآراء وصقلها والدفاع عنها «علميا»، ثم تحويلها فى نهاية الأمر إلى «مبادئ عامة» و«قوانين عالمية»، تنطبق على كل المجتمعات فى كل زمان ومكان.

ولنحاول استخلاص بعض النتائج وتفسير بعض الظواهر:

١ ـ إن أحكام ماركس وإنجلز السياسية وأطروحاتهما النظرية وتحليلاتهما الفلسفية كانت بالطبع يحكمها كونهما غربيين وليس أفارقة أو آسيويين؛ وأبيضى البشرة وليسا سودا أو صفرا، وأحرارا فى القرن التاسع عشر، وليسا عبيدا أو خاضعين للاستعمار. وعلى ذلك فمن الواضح أن تقييمهما السياسى والأيديولوجى والثقافى والتاريخى لغير الأوربيين يجب تحديه صراحة. ولذا يجب علينا أن نثير التساؤلات الجادة حول «عالمية» الأطروحات والاستنتاجات التى توصلا إليها، وأن نتحدى ادعاءاتهما «العالمية» حول بعض «القوانين العامة» النابعة من قالب غربى بحت: اقتصادى واجتماعى وثقافى. أما أهم شىء فهو أننا يجب أن نتشكك ونتساءل بشدة عن مدى

نفع الماركسية ـ اللينينية فى حل مشكلات ليس لديها، فى الحقيقة، أية إجابات على الإطلاق.

٢ ـ تتضمن الأيديولوجية الماركسية كثيرا من العناصر الإنسانية وهى أيديولوجية ثورية تؤكد التجاوز، والإرادة الإنسانية ومقدرة الإنسان على تغيير واقعه، (وهذه هى الماركسية الإنسانية). ولكنها تتضمن أيضا جوانب مادية تؤكد فكرة الحتمية التاريخية والقانون العام وأسبقية المجتمع (والمادة) على الإنسان (وهذه هى الاشتراكية العلمية). وهذا تناقض أساسى فيها عبر عن نفسه من خلال ظواهر ثورية إنسانية وأخرى رجعية مادية معادية للإنسان. وقد رجحت كفة الجوانب المادية الرجعية فى نهاية الأمر فى حالة الاتحاد السوفيتى لظروف اجتماعية سياسية خاصة به. أما فى حالة موقف ماركس وإنجلز من العالم غير الغربى، فيبدو أن الخريطة الإدراكية السائدة فى عصرهما هى التى حددت موقفهما من العالم غير الغربى ومن الاستعمار ومن مفاهيم محورية مثل التقدم. ويظهر مدى سطوة الخريطة الإدراكية فى أنها رجحت كفة الجانب المادى الرجعى الذى يتناقض مع الجانب الإنسانى. خذ على سبيل المثال نظرتهما إلى المجتمعات غير الغربية باعتبارها خالية من أى آليات داخلية للتغيير والتطور الاجتماعى. مثل هذا الادعاء معارض تماما لأى تقييم علمى ماركسى للمجتمع والتاريخ. فتصور وجود مجتمعات إنسانية تكون حركتها الوحيدة منحصرة فى تكرار لا ينتهى للوضع القائم تعتبر مضادة تماما للرؤية الإنسانية الماركسية ولمفاهيم مثل المساواة والعدالة، وهو موقف يعبر عن سقوط كامل فى وحدة الوجود التاريخية والهيجيلية.

٣ ـ يمكن تفسير سلوك كثير من المثقفين اليساريين الذين انضموا للنخب الحاكمة ولتيار العولمة بأنهم يعبرون عن التيار الرجعى داخل النظرية الماركسية وعن تقبلهما لمقولات رجعية مثل الاستعمار كآلية وحيدة لتحريك التاريخ داخل المجتمعات الراكدة غير الغربية. ويمكن تفسير الشعارات التى يطرحها البعض مثل «النهضة هى اللحاق بالغرب» فى هذا الإطار. كما يمكن تفسير تلقى الكثيرين للرؤية الغربية للتاريخ الغربى فى هذا الإطار. فالثورة الفرنسية هى ثورة الحرية والإخاء والمساواة وليست الثورة التى أرسلت نابليون لاحتلال مصر، كجزء من المشروع الاستعمارى الفرنسى، والتى قامت

بأول عملية إبادة منهجية فى العصر الحديث فى فاندى. والقوة السوفيتية هى الثورة التى حررت الشعوب التى كانت واقعة تحت سيطرة روسيا القيصرية والتى نهضت بالاتحاد السوفيتى بأسره، وليست الثورة التى قامت بالبطش بالخانات التركية الإسلامية السابقة ومحاولة محو هوية شعوبها بل وإخضاعها لنوع من الاستعمار الاستيطانى بنقل ملايين الروس إلى هناك لتغيير الطابع الديموغرافى بهذه الجمهوريات الإسلامية، وليست هى الثورة التى أبادت الملايين فى الجولاج (يقال حوالى ١٧ مليون) لتحقيق المثل الثورية العليا!

٤ ـ أفرز التقبل الماركسى للاستعمار لا كظاهرة حتمية وحسب وإنما كظاهرة ضرورية لتحقيق الثورة الاشتراكية العالمية، ولتصور أن شعوب العالم غير الغربى هى شعوب بلا تاريخ، أو تاريخ راكد لا يتحرك، أفرز ما يسمى بالإمبريالية الاشتراكية، وهو الاتجاه الذى ألقى بكل ثقله وراء الغزو الاستعمارى للشرق. والصهيونية (خاصة الصهيونية العمالية التى أسست الدولة الصهيونية) تضرب بجذورها فى هذه التصورات العنصرية، فادعى الصهاينة أنهم يذهبون للشرق ليأتوا له بالحضارة والتقدم (حتى لو أدى إلى إبادة السكان الأصليين) كما ادعى الصهاينة أن فلسطين أرض بلا شعب، أى بلا تاريخ، تماما كما كانت الهند والصين فى تصور ماركس.

٥ ـ يمكن تفسير الموقف الانتهازى للاتحاد السوفيتى من الدولة الصهيونية فى ضوء الرؤية الماركسية العنصرية المتمركزة حول الغرب. فعند إعلان الدولة الصهيونية كانت أول دولة تعترف بها هى تشيكوسلوفاكيا الاشتراكية، كما ثبت أن هذه الدولة كانت تقوم بتسليح الميليشيات العسكرية الصهيونية قبل عام ١٩٤٨. وقد تم كل هذا بموافقة النخبة الحاكمة الماركسية فى الاتحاد السوفيتى، رغم علمهم أن الصهيونية حركة استعمارية استيطانية عنصرية تابعة للغرب. إذ يبدو أن هذه النخبة انطلاقا من رؤيتها الماركسية كانت ترى أن الدولة الصهيونية ستقوم «بتثوير» المنطقة مما سيؤدى إلى اندلاع الثورة البورجوازية، ثم تتوالى حلقات المتتالية فتثور الطبقة العاملة وتؤسس حكما اشتراكيا يؤدى فى نهاية الأمر إلى النهاية الشيوعية السعيدة!

* * *

الصهيونية والنازية والحداثة المنفصلة عن القيمة

أشرنا من قبل إلى أن الحداثة عرفت بأنها مقدرة المرء أن يغير قيمه بعد إشعار قصير، وهذا يعود إلى الإيمان بأن العالم فى حالة صيرورة دائمة، وتغير مستمر ولا غاية لهما، فلا ثبات لأى شيء، لا الواقع، ولا القيم، ولا الطبيعة البشرية ذاتها. إنه عالم لا تحكمه سوى إجراءات منفصلة عن القيمة، وهذا يؤدى بدوره إلى أن ما يسود العالم هو النسبية المطلقة. ولكن حينما تسود النسبية ويتحرر العالم من القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية، تظهر قيمة واحدة قادرة على حسم الأمور، وهى القوة! ولذا فنحن نسمى الحداثة المنفصلة عن القيمة بأنها الحداثة الداروينية. ونحن نذهب إلى أن كلا من الصهيونية والنازية هما تعبير عن هذه الحداثة. فالصهيونية حركة استعمارية استيطانية إحلالية استخدمت مجموعة من الأساطير لتجنيد الجماهير اليهودية. وتتسم هذه الأساطير بأنها متخلفة ومنفصلة عن الواقع الإنسانى والتاريخى بأية معايير إنسانية هيومانية أو دينية، ومع هذا لاقت من التعاطف فى العالم الغربى ما لم تلقه حركة سياسية أخرى. وهذا يعود ـ دون شك ـ لأسباب عديدة من بينها ومن أهمها حاجة الغرب لقاعدة عسكرية ضخمة تخدم مصالحه، والكيان الاستيطانى يقوم بهذه المهمة على أكمل وجه. ولكن من الأسباب الأخرى أن الأيديولوجية الصهيونية لا تتعارض مع قيم حضارة الإجراءات المنفصلة عن القيمة ومن الغاية النهائية، حضارة الصيرورة الدائمة والنسبية المطلقة. والصهيونية، أيديولوجية الإجراءات بالدرجة الأولى، بدأت نشاطها بأن أنكرت التاريخ العربى فى فلسطين ـ أى العنصر الأساسى الثابت من مكونات الواقع الفلسطينى، فاكتسحت الصيرورة فلسطين وأصبحت مجرد أرض. ولكن رغم هذه النسبية المطلقة إلا أننا نجد أنها موجهة نحو الفلسطينيين وحسب، فإحساس الفلسطينى نحو فلسطين وطنه، أمر يجب عدم الاكتراث به. أما إحساس

اليهودى نحو نفس المكان، حتى ولو كان هذا اليهودى مواطنا فى الولايات المتحدة، فهو أمر يجب احترامه (لأنه يخدم المصالح الغربية وهو جوهر المشروع الصهيونى)، أى أن النسبية المطلقة تمتد لتبتلع العرب ولكنها لا تطال الصهاينة بأية حال، فإلى جانب النسبية المطلقة يوجد أيضا العنصرية المطلقة النابعة من الرؤية الداروينية!

وكمتخصص فى الصهيونية سنحت لى فرصة قراءة العديد من المصادر الصهيونية الأولية، وكلها تدل على أن الزعماء الصهاينة كانوا على علم بأن الأسطورة الصهيونية أكذوبة. فهرتزل فى يومياته يتحدث عن الشعار الصهيونى «أرض بلا شعب، لشعب بلا أرض». ولكنه مع هذا يشير عدة مرات إلى الفلسطينيين الذين قابلهم. وفى المؤتمر الصهيونى الأول جرى زعيم صهيونى آخر، ماكس نوردو، نحو هرتزل ووجه له اللوم لأنه لم يخبره أن فلسطين آهلة بالسكان. فهدأ هرتزل من روعه وأخبره أن الأمور ستسوى. وكان حاييم وايزمان ـ أول رئيس دولة فى الكيان الصهيونى ـ يعرف بوجود العرب وكان دائم الحديث عن ضرورة التآخى معهم. وآحاد هعام ـ أهم فلاسفة الصهيونية ـ اكتشف هو الآخر أن الصهيونية أكذوبة حينما ذهب إلى فلسطين ووجد الصهاينة يقتلون العرب.

كانت المسافة بين الأسطورة أو الأكذوبة الصهيونية والواقع فى فلسطين واسعة لأقصى حد، ولذا كان على الصهاينة أن يملأوا هذا الفراغ وأن يحسموا هذا التناقض. كان البعض يدير ظهره للأكذوبة وكان البعض الآخر يلجأ للحل الآخر، أى الإجراءات المنفصلة عن القيمة. ولعله لا يوجد حركة واحدة فى العالم ارتد عنها هذا العدد الكبير من مؤسسيها، فناثان برنباوم، الذى نحت كلمة «صهيونية» بمعناها السياسى الحديث، والذى أسس الحركة مع هرتزل، سأم الأكذوبة والعنف الكامن فيها، فارتد عن الصهيونية ورفض الحضارة الغربية المادية بأسرها وتبنى اليهودية الأرثوذكسية. وقد فعل يهودا ماجنيس، أول رئيس للجامعة العبرية، نفس الشىء، فقد قضى معظم حياته يحاول أن يجد صيغة للسلام بين العرب واليهود، وفى آخر حياته رفض اعلان الدولة الصهيونية وحارب ضد الصهيونية حتى تنكر له مجلس الجامعة التى كان يترأسها. وآحاد هعام حينما شاهد دماء العرب النازفة قال قولته الشهيرة: «لو كان هذا هو الماشيح (أى المسيح المخلص) فإننى لا أود رؤية عودته»،

وظل يتذبذب طيلة حياته بين تأييد الصهيونية ومعارضتها . وإسرائيل زانجويل ، القصاص البريطانى الذى يقال انه نحت الشعار الهندسى المتناسق «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» ، هو الآخر أدرك العنف الكامن فى المشروع الصهيونى فرفض الاستيطان الصهيونى فى فلسطين وأسس ما يسمى بالحركة الصهيونية الإقليمية Territorial Zionism أى حل المسألة الصهيونية عن طريق العثور على أرض خالية بالفعل من السكان فى أحراش أفريقيا أو جبال أمريكا اللاتينية . وآخرون كثيرون رفضوا الأكذوبة حين اكتشفوا حقيقتها .

ولكن هناك من اكتشف كذب الأسطورة وفضل الحل الآخر ، أى العنف من خلال اتخاذ إجراءات متحررة تماما من القيمة تدور فى إطار الحداثة الداروينية .

وقد كتب لود فيج جومبلوفيتش ، عالم الاجتماع النمساوى اليهودى ، إلى هرتزل يسأله مستنكرا : هل تريد أن تؤسس دولة بدون أن تسفك دماء ، بدون عنف أو مكر ؟ ويوميات هرتزل زاخرة بتأملاته فى الإجراءات (المتحررة من القيمة) اللازمة للتخلص من الفلسطينيين . ونوردو بعد أن طمأنه هرتزل عرف هو الآخر أن ثمة إجراءات لا بد من اتخاذها ، فاقترح تكوين جيش قوامه ١٠٠ ألف يهودى لغزو أرض الميعاد «وتحريرها» من سكانها الأصليين . ووايزمان هو الآخر وضع المخططات الدقيقة (أى اتخذ الإجراءات اللازمة) لطرد العرب و«تنظيف» فلسطين من سكانها (على حد قوله) .

هذا إذن هو الجزء المكمل للنسبية المطلقة أن يقوم أحد الأطراف باستخدام الإجراءات المنفصلة عن القيمة بحيث يخلق «أمرا واقعا أو حقائق جديدة» (على حد قول موشيه ديان) ، أى أن ما يحسم الأمور فى نهاية الأمر هو العنف الصريح والقوة الغاشمة (وفى هذا عودة للأصول الوثنية لأخلاق الصيرورة ، وعودة لمكيافلى الذى نطالع وجهه الكئيب فى كل الكتابات الصهيونية) .

ولعل التكتيك الصهيونى المسمى بالسور والبرج ذروة من ذرى الإجراءات الصهيونية المنفصلة عن القيمة وصيرورتها . فقد كان الرواد الصهاينة (محط إعجاب الحضارة الغربية) يتسللون فى المساء ويحيطون الأرض التى ينوون اغتصابها بسور ، ثم يقيمون برجا للحراسة يقيمون عليه مدافعهم الرشاشة ، ثم يقومون بالزراعة المسلحة ،

أى يحملون الفأس بيد والبندقية بالأخرى، وبذا تصبح الأرض أرضهم لأنهم قاموا بتنفيذ الإجراءات الدقيقة المنفصلة عن القيمة.

وكما قالت جولدا مائير إن رصاصة واحدة أكثر فاعلية من كل قرارات مجلس الأمن، ولا يمكن فهم الكثير من «الحلول» الإسرائيلية للمشاكل إلا فى إطار هذا الموقف المعرفى. فما يسمى «عملية السلام» لا تستند إلى تصور كامل أو حتى جزئى لحل شامل، فهى لم تطرح أى حل للقضية الفلسطينية (أس المشكلة) وإنما تم التعامل مع الجزء دون الكل، ومع الجزء الذى يمكن التعامل معه، أما الجوانب الأساسية المستعصية على الحل فقد تم تجاهلها (مثل فك المستوطنات فى الضفة الغربية وحق العودة للفلسطينيين)، وكان الأمل هو أن الإجراءات قد تولد اتجاها جديدا يولد بدوره حلولا للمشكلة.

وحينما كنت فى الولايات المتحدة كنت أخبر مستمعى من اليهود وغير اليهود أن المنطق النسبى الذى ينكر القيم والطبيعة البشرية والتاريخ ولا يعلى إلا من شأن الصيرورة والإجراءات المنفصلة عن القيمة، يؤدى بالضرورة إلى معسكرات الاعتقال وإلى أفران الغاز. فالدولة النازية قد طرحت رؤية أسطورية للتاريخ الألمانى والإنسان الألمانى شبيهة من بعض النواحى بالأسطورة الصهيونية. ولكن لا يحق لنا أن نتساءل عن مدى صدق أو كذب هذه الأسطورة ولا عن مدى تكلفتها الإنسانية. فأخلاق الصيرورة البرجماتية لا تحكم على شىء خارج صيرورته، وإنما تنطلق من الأمر الواقع. وانطلاقا من هذا الأمر الواقع المتجرد من كل أوهام أو أعباء أخلاقية بدأت النازية فى تشييد دولتها القوية، وبدأت أفران الغاز.

ومن المعروف أن أفران الغاز هذه لم تشيد فى بداية الأمر من أجل اليهود وإنما من أجل العجزة وضعاف العقول وغيرهم من الناس عديمى الجدوى وعديمى الفائدة الذين كان يطلق عليهم اصطلاح «أفواه تأكل ولا تنتج» . « useless eaters» ولا يمكن الاعتراض من منظور مادى إجرائى، على أفران الغاز فهى لن تقضى على شىء نافع من منظور مادى، وإنما ستقضى على شىء لا نفع من ورائه بعد اتخاذ الإجراءات اللازمة، أى دراسات الجدوى العلمية المادية المحايدة المنفصلة عن القيمة. ثم استخدمت أفران الغاز بعد ذلك للقضاء على الجنود الألمان الذين كانوا يسقطون جرحى فى المعارك، لأن عملية تمريضهم وإطعامهم كانت تمثل عبئا على الاقتصاد الوطنى.

ثم طبق هذا المنطق العلمى المادى بعد ذلك على اليهود باعتبارهم أقلية عديمة الفائدة. فيهود شرق أوروبا، الذين تدفقوا على ألمانيا، كانوا يمثلون بالفعل عبئا على الاقتصاد الوطنى الألمانى، فأعداد كبيرة منهم كانت لا تمتلك المهارات التى يتطلبها الاقتصاد الألمانى، كما أنه كان بينهم نسبة كبيرة من المشتغلين بالمهن الهامشية مثل الدعارة وتهريب المخدرات. ولكن هذا كله لا يهم، فمربط الفرس هو رؤية ذهبت إلى أن اليهود لا يصلحوا أن يكونوا جزءا من المشروع النازى لإعادة بناء ألمانيا. وقد ساند موقفهم هذا ودعمه مجموعة من البحوث العلمية التى أنجزها مجموعة هائلة من العلماء النازيين «العباقرة». وقد حاول النظام النازى جاهدا، فى بداية الأمر، التخلص من يهود شرق أوروبا (خاصة بولندا) بإرسالهم إلى بلادهم، لكنها أوصدت أبوابها دونهم، (مثلما فعلت الولايات المتحدة من قبل ومن بعد).

بعد دراسة الجدوى وبعد محاولة التخلص منهم بالوسائل العادية أصبح من الضرورى اتخاذ إجراءات أخرى ضد اليهود وغيرهم من العناصر التى لا تتسم بالكفاءة مثل الغجر وأبطال المقاومة فى فرنسا. (لم يكن اليهود هم الضحية الوحيدة أو الرئيسية للكفاءة النازية، ولكننى كنت أركز عليهم وحدهم لأن جمهورى هناك كان يتصور ذلك، ولم أكن أريد الدخول فى مناقشة جانبية). كانت معسكرات الاعتقال النازية قمة (أو هوة) من قمم انتصار الكفاءة والإجراءات المنفصلين عن القيمة. فالمعسكرات كانت تقع على مقربة من بعض المدن وليس داخلها، ربما لتحاشى تعطيل المرور وحتى يتم نقل المعتقلين بسهولة ويسر. ولعل العناصر الأمنية لعبت هى الأخرى دورها. وحينما كان يصل المعتقلون هناك فالإجراءات كانت فى غاية الدقة والرشد، إذ كان يقسم اليهود إلى أطفال وعجائز ونساء وغير قادرين على العمل، ثم رجال ونساء قادرين على العمل. وكان كل معتقل يعطى رقما حتى يسهل تصنيفه والاستفادة منه على أكمل وجه. وكان المعتقلون يقفون صفوفا فى الصباح حتى تتم عملية فرزهم لتقرير الصالح من الطالح والنافع من عديم الجدوى، بل وكان يفرض عليهم القيام ببعض التمرينات الرياضية حتى يحتفظوا بمستوى عال من اللياقة البدنية.

وكان مدير المعسكر يحاول أن يعظم الربح بكل الوسائل الممكنة مثل أعمال السخرة بالنسبة للقادرين على العمل. أما العناصر عديمة الفائدة، فكان يتم تصفيتها، ولكن ما

تبقى منها، أى الجسد الإنسانى، فإنه كان يتم توظيفه بطرق مختلفة: حشو الأسنان الذهبى يرسل للخزانة الألمانية ليساعد على ازدهار الاقتصاد الوطنى، أما الشعر البشري فيصنع منه فرش أحذية من أجود الأصناف، ويقال إن الشحم البشرى كان يستخدم فى صناعة بعض أنواع الصابون.

وكما أشرنا من قبل كان الأمر كله يتم فى هدوء وموضوعية شديدة، فمدير المعتقل كان يجلس فى غرفته مع أسرته يستمع إلى موسيقى فاجنر ويتمتع بمنتجات الحضارة، لكن دون أن يشعر بأية أعباء أخلاقية تجاه الذين يحرقون فى أفران الغاز، فموسيقى فاجنر يجب ألا تفضى به إلى التسامى والحكم على ما حوله وإنما هى جزء من الصيرورة وحسب، هي متعه وتوتر وتجربة عميقة، تماما مثل دراسة الأطباق الطائرة أو مشاهدة فيلم من أفلام الخيال العلمي. كل شيء كان يتم فى جو علمى معملى رهيب. ويقال، على سبيل المثال، إنه بينما كانت صفوف الضحايا مصطفة مرة فى طريقها لتلاقى حتفها، ضرب أحد الجنود الألمان واحدا منهم، فعنفه رئيسه لأن الإجراءات يجب أن تتم حسب القواعد المرعية ولا يوجد فيها مجال للعاطفة، فالعاطفة شيء خطر للغاية خارج عن الصيرورة.

وماذا عن قتل الأطفال؟ أليس هذا أيضا جزء من الصيرورة، وقام جهاز الدولة، ذات المصلحة العليا، باتخاذ الإجراءات المنفصلة عن القيمة؟ كان مستمعى حينما نصل إلى هذه النقطة يتحدثون عن قداسة النفس البشرية (أى النفس التى حرم الله قتلها إلا بالحق) أو عن الحق للإنسان المطلق فى أن يحيا حياته، وهنا كنت ابتسم ابتسامة علمية باردة وأخبرهم أن الحديث عن مطلقات يتعارض مع الإيمان بالصيرورة والإجراءات المنفصلة عن القيمة، ويتنافى مع النسبية المطلقة، وأن قتل الأطفال فى ألمانيا النازية لم يخل بتاتا بأى من القواعد الإجرائية المعروفة، وأننا لا يحق لنا، نحن المستنيرون النسبيون، أن نحكم على الصيرورة النازية بمعايير أخلاقية تقع خارج نطاقها. وأن ما حدث هناك فى الجحيم النازى لا يختلف كثيرا عن الفردوس الصهيونى الذى لا يستمد شرعيته من أى قيم أخلاقية وإنما من صيرورته وحسب، أى من سياسة الأمر الواقع وفوهة المدفع. كنت أذكرهم إننى حينما يطلب منى كعربى أن اعترف بإسرائيل وأطبع فإننى لا يطلب منى ذلك باسم الأخلاق المطلقة أو الحقوق الإنسانية وإنما باسم بعض

المعايير الحديثة مثل موازين القوى القائمة أو ضرورة التحلى بالمرونة والواقعية والقيم الوثنية الأخرى التى تخبئ الحد الأقصى من العنف.

إن الحضارة النازية هى الحضارة العلمانية الوحيدة الحق لأنها نزعت القداسة عن كل شىء، وحكمت على الواقع بمقاييس مادية متحررة عن القيمة، ولم يستثن أحد من المقصلة العلمية الإجرائية الباردة - لا العجائز ولا الأطفال ولا حتى الجنود الجرحى. ويا لها من حيادية علمية تستحق الإعجاب والتقدير، تماما مثل إعجاب الغرب بالدولة الصهيونية التى تستند صيرورتها إلى مقصلة علمية كفء صنعت فى الولايات المتحدة!

* * *

هيمنة الحداثة المنفصلة عن القيمة على الحياة اليومية

يمكن القول بأن حياة الإنسان الغربى حتى منتصف الستينيات كانت تتسم بقدر من الثنائية، بل الازدواجية. فحياته الشخصية (خاصة فى جانبها الكونى: الميلاد ـ الحياة ـ الزواج ـ الموت) كانت تحكمها منظومة القيم المسيحية أو منظومة قيم شبه علمانية نابعة من المنظومة الأخلاقية المسيحية. هذا على عكس الحياة العامة التى كانت خاضعة تماما لآليات العرض والطلب والحتميات الاقتصادية والسياسية الأخرى، وهى جميعها منفصلة عن القيمة. كانت هناك قيم مطلقة متجاوزة يمكن الاحتكام إليها فى الحياة الشخصية وكانت مقولة «الضمير» مقبولة تماما. هذا على عكس الحياة العامة، التى سادت فيها أخلاقيات السوق. لهذا كان من الممكن أن نجد أستاذا للفلسفة يدافع عن المادية والإباحية فى الحياة العامة، ولكنه، بعدم اتساق مدهش، كان يضبط حياته الخاصة بمعايير مختلفة غير منفصلة عن القيمة. فلا يقبل مثلا أن تعيش ابنته مع صديق لها دون زواج، وكان يقدس الحياة العائلية، وكان سلوكه الجنسى محافظ إلى حد كبير. وكان على الإعلام أن يلتزم بهذه القيم والحدود. ولذا، كانت المجتمعات الغربية الحديثة مجتمعات منتجة متماسكة إلى حد كبير، وتتسم بقدر من الاتزان.

ويبدو أن الإنسان الغربى (على الأقل فى الولايات المتحدة) قد تجاوز هذا الخط فى منتصف الستينيات عام ١٩٦٥ مع ثورة الهيبيز وحركة الجنس الحر (بالإنجليزية: فرى لاف موفمنت free love movement) إذ انفصل السلوك الشخصى عن القيمة. وليس من قبيل الصدفة أن معظم مشكلات المجتمع الغربى الحديث (مثل: تآكل الأسرة ـ الإيدز ـ الأطفال غير الشرعيين ـ المخدرات ـ المراهقات الحوامل ـ الشذوذ الجنسى . . . . . إلخ) ظهرت تدريجيا بعد هذا التاريخ. (انظر الفصل الثانى، الجزء المعنون «من الحداثة إلى ما بعد الحداثة: تاريخ موجز»).

هذا يعنى أن نموذج الحداثة المنفصلة عن القيم هيمن على كل مجالات الحياة المهم منها وغير المهم، المركزى منها والهامشى، وأحكم قبضته وأصبح هو أساس الخريطة الإدراكية للإنسان الغربى الحديث، ولكثير من شعوب العالم الثالث خاصة النخب الحاكمة. وصورة الإنسان الكامنة فى الحداثة المنفصلة عن القيمة هو الفرد صاحب السيادة الكاملة، مرجعية ذاته، والهدف من الوجود بالنسبة له تحقيق النفع الشخصى وتعظيم المتعة وزيادة اللذة. فهو إما إنسان اقتصادى أو إنسان جسمانى أو خليط منهما، وهو فى جميع الأحوال إنسان طبيعى/ مادى لا علاقة له بالخير أو بالشر أو بأى قيم تقع خارج نطاق الحواس الخمسة! وهنا تكمن المفارقة، فهذا الإنسان الذى يرى أنه مرجعية ذاته يذعن تماما للقانون الطبيعى المادى الذى يقع خارجه! وفى هذه الدراسة سنحاول تكشف تبديات نموذج الحداثة المنفصلة عن القيمة فى حياتنا اليومية.

وقد عبرت الحداثة المنفصلة عن القيمة عن نفسها فى مجال الدين، الذى يصبح أمرا شخصيا لا علاقة له بالحياة العامة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مما يعنى أن تنحسر المنظومات القيمية (الأخلاقية والدينية) عن هذه الحياة العامة، أى أن تحديث الدين فى هذا الإطار يعنى انفصال الحياة العامة عن الأخلاق بحيث تخضع لحركيات وآليات منفصلة عن القيمة، بل ومنفصلة عن أية أهداف وغائيات إنسانية وعن أى ثوابت أو مطلقات أخلاقية أو دينية.

ويتم تحديث الفلسفة وفصلها عن القيمة، فتظهر الفلسفات العقلانية المادية التى تحاول الوصول إلى الحقيقة عن طريق التجريب والحواس الخمس، أو على النقيض من ذلك، عن طريق الحدس والخيال (المنفصلين عن القيمة). وتحاول الفلسفة الوصول إلى يقين فلسفى صارم يستند إلى العلم الطبيعى المنفصل عن القيمة. وينتصر التجريب العلمى الحسى على أية غائيات إنسانية أو أخلاقية، وتسرى القوانين المادية على كل من الطبيعة والإنسان (وهى قوانين تؤكد ما هو مشترك بين الظواهر والكائنات المادية)، وما هو مطرد وقابل للقياس، وما يترجم نفسه إلى أرقام، ولكنها لا تكترث بالكيف أو الأبعاد الداخلية للإنسان أو بمقدرته على التمييز الواعى والاختيار الأخلاقى الحر. ويتوجه الفكر الفلسفى توجها عمليا وحادا، لا يكترث بالكليات أو المبادئ أو الماهيات أو الجواهر، وإنما يهتم بالإجراءات وتحقيق الأهداف العملية (أى أنه يصبح فكرا

برجماتيا). وينصبُّ الاهتمام على الوسائل دون الغايات، ويتضخم الاهتمام بالمنهج والإجراءات والبنية، دون المضمون أو المحتوى أو المعنى. ويصبح هم الفلسفة ليس البحث عن الحقيقة الكلية (فهذا سيتكفل به العلم الطبيعى)، وإنما تحديد معنى الكلمات والمفاهيم وتعريفها فى ضوء المعرفة العلمية، كما يصبح من أهدافها أيضا الحرب ضد الميتافيزيقا وضد الحقيقة الكلية، بل وضد الفلسفة ذاتها!

وتتبدى الحداثة المنفصلة عن القيمة فى مجال العلوم الطبيعية، إذ يتم تحريرها من القيم والغائيات الأخلاقية والإنسانية ويسود التصور أن العالم خُلق بالصدفة، أو خَلق نفسه بنفسه، أو أن الإله خلقه وقرر تسييره حسب قوانين طبيعية مطردة كامنة فيه، ثم تركه وشأنه يدور كالآلة، فالعالم كالساعة والإله صانعها، وهذا يعنى اختفاء الغرض والغاية فى العالم. ثم يُفترض أن المادة المنفصلة عن القيم والغائيات الإنسانية هى الحقيقة الوحيدة، وأن كل الحوادث من أى نوع لا تخرج عن كونها حركة للمادة لا غرض لها.

فى هذا الإطار يكتسب القانون الطبيعى المادى، الذى يوحد بين الإنسان والطبيعة ويساوى بينهما، مركزية فى الفكر الإنسانى. فإن كانت الطبيعة تخلو من قيم مطلقة دينية أو إنسانية متجاوزة لقوانين الطبيعة، فإنه لابد وأن يكون الوضع كذلك بالنسبة للإنسان. ومن ثم، يظهر الإنسان الطبيعى الذى هو مجموعة من الدوافع البيولوجية (التى تتحكم فيه). وإن بقيت قيم فى عالمه، فمن المؤكد أنها ستكون قيما مادية عامة مثل المنفعة والبقاء (أى ما يحافظ على البقاء المادى للكائن)، أو مثل الإشباع واللذة والتطور، وكلها قيم لا علاقة لها بأية منظومة أخلاقية.

ولأن الواقع هو ما يجرده العلم الطبيعى من تجاربنا الحسية أو المادية، ولا يوجد أى شىء وراء الواقع المادى، فإنه يغدو من قبيل التخريف القول بوجود شىء يسمى الأخلاق خارج هذه التجارب. فالخير والشر ليسا وصفا لمقولات مطلقة أو شبه مطلقة متجاوزة للدوافع المادية للبشر، وإنما هما وصف موضوعى دقيق لسلوك بعض الناس واستجاباتهم الفردية الخاصة لتجارب مختلفة خاصة بهم. وما هو خير هو ما اتفقت الجماعة على تصنيفه كذلك، والشر لا يختلف عن الخير فى هذا، فالأخلاق مسألة اتفاق شائع وعرف سائد.

ويشيع الإيمان بأن كل القيم الأخلاقية نسبية، ولذا، فهى خاضعة تماما للتفاوض. وتصبح أهم القيم طرًا هى اتساع الأفق والحساسية تجاه الآخر، فكلتا القيمتين نتاج النسبية، ويشجعان المقدرة على قبول الجديد وغير المألوف والسباحة مع التيار، مهما كان اتجاهه بسبب غياب إطار أخلاقى متجاوز. ومن هنا يظهر ما يمكن تسميته «أخلاقيات الإجراءات والصيرورة» حيث يصبح الالتزام الأساسى هو الالتزام بكيفية الأداء ومعدل الكفاءة وطريقة التنفيذ (السؤال: كيف؟)، بغض النظر عن كون الأهداف والغايات والقيم الحاكمة أخلاقية أم غير أخلاقية، إنسانية أم معادية للإنسان والكون (السؤال: لماذا؟).

ولكن مع هذا تظهر المنظومة الداروينية باعتبارها المنظومة الأخلاقية الوحيدة الممكنة و«الواقعية». ومن ثمَّ، يتراجع التراحم بين أعضاء الجماعة كقوة محركة للمجتمع الإنسانى، ويحل محله التنافس والصراع بين الأفراد. فحرية المنافسة هى الوضع الطبيعى للإنسان الطبيعى، والمنافسة تؤدى إلى الكفاءة وتعظيم الإنتاج واستئصال من ليس كفئا. ويصبح حب الذات الدافع الأكبر الذى يعبر عن نفسه فى شكلين متناقضين: أخلاقيات الأقوياء النيتشوية، حيث تصبح إرادة القوة (الداروينية ـ النيتشوية) القيمة الأخلاقية المطلقة، فهى تعبير عن أن الكائن أصبح مرجعية ذاته، وأن أخلاقياته كامنة فيه، نابعة منه، عائدة عليه (هو) بالمنفعة أو اللذة أو البقاء، فهو الذى يفرض الأمر الواقع الذى يخدم صالحه. أما الضعفاء فهم أيضا يبحثون عن البقاء، ويمكنهم تحقيقه من خلال التكيف البرجماتى والإذعان للأمر الواقع، فهذا الإذعان هو الذى يحقق بقاءهم وصالحهم.

وتحديث النشاط الاقتصادى يعنى تحرره تماما من أية أعباء أخلاقية، ومن أية مرجعية أو غائية إنسانية أو دينية، بحيث يصبح الاقتصاد مرجعية ذاته، يحوى داخله معياريته وغائيته وكل ما يكفى لتفسيره، فتظهر جيوب اقتصاد حديثة «مستقلة»، الهدف منها اقتصادى محض مثل الربح وحسب، وليس إشباع الرغبات الإنسانية. ويتم الحكم على عالم الاقتصاد، فى هذه الحالة، بمعيار مدى تحقيقه للأهداف الاقتصادية. وبعد أن يصبح النشاط الاقتصادى مرجعية ذاته، يزداد استقلاله وسطوته على كل مجالات الحياة بحيث يخضع كل شىء لآليات السوق.

ويحدث نفس الشيء في عالم السياسة فيتم فصل الدين والقيم والغايات والمطلقات عن عالم السياسة، بحيث يتم الحكم على الظواهر السياسية بمقاييس سياسية. ومن ثم تنفصل القيمة لا عن الدولة وحسب، وإنما عن المجتمع بأسره، ويصبح أساس حركة المجتمع وإدارته ليس القيم الأخلاقية أو أي تطلُّع إنساني. ويتم تعريف الأمة لا على أساس أخلاقي وإنما على أساس عرقي أو إثني متوارث.

وتتجسد إرادة هذه الأمة من خلال الدولة المركزية الحديثة، التي تصبح نهاية في حد ذاتها، مرجعية ذاتها، مكتفية بذاتها، ولا تشير إلا إلى ذاتها، ولا يمكن محاكمتها من أي منظور أخلاقي. هذه الدولة تصبح المطلق الذي يتجاوز كل شيء، ولا يستطيع شيء تجاوزه. يتحول صالحها (أو ما يسميه القائمون عليها «الصالح العام») إلى الهدف النهائي من حركة المجتمع ومن نشاط كل أعضائه. ويصبح الخير النهائي والأعظم (وأحيانا الأوحد) هو مصلحة الدولة العليا، فإن قررت الدولة أن تضع نفسها فوق الجميع (كما تقول كثير من الأناشيد الوطنية)، وتقوم بغزو الآخر والاستيلاء على أرضه واستباحته وإبادته (إن كان صالح الأمة كما تراه الدولة يتطلب ذلك) فعلى المواطن أن يقبل ذلك، باعتبار أن إرادة الأمة ومصلحة الدولة هي القيم الوحيدة التي يؤمن بها.

وإذا ما نظرنا للوظائف والحرف والمهن، سنلاحظ نفس النمط، فهي تتمايز وتنفصل الواحدة عن الأخرى، الأمر الذي يؤدي إلى تزايد تخصص الوظيفة وعدم تشابكها مع نشاطات أخرى. ثم تتحرك الوظائف حسب قوانينها الداخلية والذاتية الكامنة فيها، فتصبح مرجعية ذاتها منفصلة عن أية قيم متجاوزة. وتظهر شخصية البيروقراطي الذي يلتزم بأداء وظيفته بحياد شديد دون تساؤل عن المضمون الأخلاقي لفعله أو عن الهدف الإنساني منه. (أثناء محاكمة أيخمان في إسرائيل، كان هذا هو خط الدفاع: إذ قال إنه مجرد موظف تصدر له أوامر فيقوم بتنفيذها دون أن يخضعها لأي تقييم أخلاقي أو إنساني).

ويتم تحييد مضمون الوظيفة الأخلاقي، ويبدي أعداد أكبر من أعضاء المجتمع استعدادهم لأن يتحولوا إلى مادة وظيفية، وأن يوظفوا أجسادهم وحياتهم بأسرها لتحقيق طموحاتهم. ونتيجة لذلك تصبح بعض الوظائف (التي كانت مشينة وهامشية

فى كثير من المجتمعات) مقبولة، بل مرغوبة ومركزية. كما أن بعض الوظائف التى كانت توضع فى قمة الهرم الوظيفى، بسبب مضمونها المثالى ومرجعيتها الأخلاقية، تفقد مكانتها وتُهمَّش بسبب انفصال الوظيفة عن القيمة. فوظائف مثل عارضة الأزياء أو النجمة السينمائية أو المضيفة، كانت غير مقبولة فى كثير من المجتمعات لأسباب مختلفة. فعارضة الأزياء تقوم بعرض مفاتنها وما ترتديه من أزياء لتشجيع النساء على شراء السلعة التى تبيعها. والحياة الخاصة للنجمة السينمائية ملك للجميع، كما أنها قد تلعب أدواراً تتطلب منها استباحة جسدها للجمهور، وهو أمر لا يقبله كثير من البشر (حتى ولو على سبيل التمثيل). والمضيفة الجوية تسافر كثيرا، الأمر الذى يهدد حياتها الأسرية ووظيفتها كزوجة وكأم، كما أنها، شأنها شأن المضيفة الأرضية فى المطاعم والحانات، تحتك بنماذج بشرية كثيرة بعضها غير مقبول بمعايير المجتمع الذى تنتمى إليه. ولذا، كان يقوم بهذه الوظائف إما عناصر وافدة أو أبناء الطبقات الدنيا أو أعضاء الأقليات. أما الآن، فإن هذه الوظائف أصبحت حلم كل فتيات الطبقة المتوسطة (فى الشرق)، وأمرا عاديا تماما فى الغرب. وقد أصبحت هذه الوظائف حلما لارتباطها بقيم مادية مثل الشهرة وبريق الأضواء والمتعة والثراء. ويلاحظ مؤخرا أن وظيفة البغىّ بدأت تحقق قبولا اجتماعيا فى الغرب، وكذا وظيفة الراقصة فى الشرق، بسبب غياب المرجعية الأخلاقية. وبالمقابل، تفقد كثير من الوظائف التقليدية (مثل التدريس) مكانتها، فهى تدور فى إطار القيم والمثاليات الأخلاقية، وليس فى إطار الحداثة المنفصلة عن القيمة.

وتشيع مسابقات ملكة الجمال حيث يتحول جسد المرأة إلى شىء محايد لا علاقة له بأى زمان أو مكان. ويتطور هذا ليصبح ملكات الإغراء الجنسى (بالإنجليزية: سكس كوينز sex queens)، وهن إناث يصبحن جسدا محضا (تماما مثل رامبو، فهو أيضا جسد محض لا علاقة له بالخير أو الشر) ومن أهم ملكات الإغراء: مارلين مونرو، وبرجيت باردو، ومادونَّا ـ التى تصرح فى إحدى أغانيها أنها تعيش فى عالم مادى ـ ولذا، فهى فتاة مادية. وبطبيعة الحال يتطور هذا لتصبح العاهرة التى يتحول جسدها حرفيا إلى سلعة.

ولعل ما يسمى «الجنس العَرَضى» (بالإنجليزية: كاجيوال سيكس Casual sex) والذى أشير إليه أحيانا بأنه «الجنس الفورى» (بالإنجليزية إنستانت سيكس instant sex)

تعبير عن انفصال الجنس عن القيمة. فالجنس العَرَضى (ابن اللحظة التى يتحقق فيها ولا يتجاوزها) يعبِّر عن رغبة الإنسان فى أن يُشبع رغباته الجنسية فى أى وقت ومع أى شخص، خارج إطار أية تركيبية إنسانية خاصة بالعواطف والطمأنينة والفردية، وخارج إطار القيم والمثاليات الأخلاقية والاجتماعية. وهو يأخذ شكل علاقة جسدية مؤقتة تهدف إلى الإشباع (الجسدى المادى) المباشر دون إرجاء أو تأجيل. ولكن الجنس العَرَضى يعبر أيضا عن عدم الاكتراث بأية قيم جوانية إنسانية أو خصوصية فردية، (وهو فى هذا يشبه الطعام التيك أواى). فاللقاء الجنسى يتم دون اهتمام بعواطف الآخر أو بأى هدف يتجاوز اللذة الجسدية المباشرة الطارئة. ومصدر الشرعية (أو القيمة إن شئت) فى هذا الضرب من الجنس مدى كفاءة الشخص فى الأداء الجسمانى ومدى نجاحه فى تحقيق اللذة لنفسه وللآخر، أو للآخر بمقدار ما يحققه لنفسه. وفى إطار انفصال الجنس عن القيمة يعتبر البغاء على سبيل المثال مجرد نشاط اقتصادى، وتُسمى البغى «عاملة جنس» (بالإنجليزية: سكس وركر sex worker)، فهى إنسان يقوم بكسب لقمة العيش لقاء جهد عضلى يبذله.

وكان الهدف من الرداء فى الماضى هو تغطية الجسد، ولكنه انفصل هو الآخر عن القيمة، وأصبح هدفه جذب الأنظار إلى الجسد وتعميق الإحساس باللذة والتسخين الجنسى. ومن هنا ظهور «المينى سكيرت» التى تقترب من حالة الطبيعة، و«الميكروسكيرت» التى تعلن نهاية التاريخ والحضارة والملابس. كما ظهرت مؤخرا أشكال أكثر عريا من الملابس النسائية فى الغرب مثل ما يسمى «فوق البطن» (بالفرنسية: دمى فانتر demi-ventre) التى أخذت تنتشر فى بلاد العالم الثالث وأصبحت علامة على سعة الأفق والتفتح ومواكبة التطور!.

ومن أهم تبديات الحداثة المنفصلة عن القيمة التقاليع (أى الموضة) التى تعنى الرغبة الدائمة فى تغيير الزى مرتين على الأقل كل عام، فهى تجسد رؤية العالم كمادة متحركة، وأن الهدف من الوجود الإنسانى هو الاستهلاك المستمر. ويلاحظ أن كثيرا من مصممى الأزياء من الشذاذ جنسيا (ومن أشهرهم فرساتشى الذى قتله صديقه عام ١٩٩٧). ويقال إن حوالى خمسة منهم ماتوا بالإيدز فى عام واحد، ولكن القائمين على صناعة الأزياء نجحوا فى حجب الخبر حتى لا تُضار الصناعة وحتى لا تتأثر

الأسعار . ودلالة كل هذا هو انفصال هذه الصناعة عن المعايير الأخلاقية والدينية والإنسانية .

ولا شك أن تناول الطعام عملية فيزيقية ، فهل يمكن القول إنه هو الآخر تم فصله عن القيمة؟ فلنحاول تطبيق نموذجنا التحليلى . الوجبة التى تعدها الأم بطريقة خاصة وفريدة يأكلها أفراد الأسرة فى جو تراحمى يقوى أواصر الصلة بينهم ويزيد المجتمع تماسكا والفرد انتماء . فى مقابل ذلك يظهر ما يمكن تسميته «الطعام البرانى» أو «التيك أواى» ، وهو طعام منفصل عن قيم التراحم والأسرة ويحكم عليه من منظور السرعة والسهولة والنمطية ، وهو طعام يُعد بطريقة نمطية جمعية ، ولا شخصية له ، يشتريه الإنسان عادة من أنثى (البديل الحديث للأم) تبتسم له بطريقة نمطية بلاستيكية معقمة . وهو عادة ما يلتهم طعامه وهو يلهث من عمله إلى منزله (أو العكس) ، بل قد يبتلعه وهو أمام التليفزيون . ويمكن القول بأن الهامبورجر (من هذا المنظور) هو قمة الانفصال عن القيمة بالنسبة للطعام ، فهو يشبه الوقود الذى يضعه الإنسان فى سيارته حتى يستمر فى العدو ، فالهامبورجر مادة استعمالية عامة ، لا طعم لها ولا لون ولا رائحة ، فهو ظاهر دون باطن ، شىء عام لا خصوصية له ، لا يختلف كثيرا عن الإنسان الطبيعى/ المادى الذى يقذفه فى جوفه .

وتظهر أشكال الطعام الفورية (بالإنجليزية : إنستانت فود instant food) ، مثل القهوة النسكافية (بالإنجليزية : إنستانت كوفى instant coffee) وما يسمى عشاء التليفزيون (بالإنجليزية : تى . فى . دينر T.V.dinner) وهو طعام له طعم البلاستيك ، يُخزن فى فريزر الثلاجة وتقذفه ربة الأسرة فى فرن الميكرويف ، فيتم إعداده فى دقائق ثم يقذفه أعضاء الأسرة فى أفواههم وهم متراصون جنبا إلى جنب أمام التليفزيون (لا ملتفين حول المائدة) ، ولا ينظر الواحد منهم فى عيون الآخرين . وهم لا يتحدثون سويا ، ولا يأكلون من الأطباق نفسها ، فكل عشاء وحدة مستقلة .

ولننظر إلى مجال أحرز شيوعا غير عادى فى الآونة الأخيرة وهو الرياضة . ففى الماضى كان الهدف منها هو تهذيب الجسد والنفس وتدريب الناس على التعاون وعلى الصراع الرقيق وتسريب النزعات الصراعية فى الإنسان من خلال قنوات شرعية حتى يتم إعلائها . (ومن هنا الحديث عن «الروح الرياضية» أى أن يقبل الإنسان الهزيمة

بصدر رحب وطريقة متحضرة). ولكنه تم فصل الرياضة عن القيمة وكل العناصر الاجتماعية والإنسانية حتى أصبحت معايير الرياضة رياضية، وأصبح الهدف هو تحقيق الفوز والبطولات والأرقام القياسية (ومن هنا استخدام المخدرات والمنشطات لتحقيق الفوز دون اكتراث بأى قيم أو معايير لا تقع داخل نطاق الرياضة). ويتطلب التدريب على أى رياضة التفرغ الكامل، أى الاحتراف (وهذا مما يتنافى والهدفَ منها باعتبارها تزجية لأوقات الفراغ). وعملية التدريب نفسها تصبح من القسوة بحيث إنها تتناقض مع ما هو إنسانى، إذ يصبح الرياضى جسدا محضا لا يستطيع هو نفسه التحكم فيه، إذ يتعين عليه الانصياع لأوامر مدربه وناديه الذى يستثمر فى جسده. وانتشار برامج المصارعة الحرة تعبير عن هذه «الإباحية الرياضية» (إن صح التعبير)، حيث تركز هذه الرياضة على القيمة العضلية للجسد وحسب خارج أية أطر إنسانية أو أخلاقية، وحيث يصبح العالم مجرد غابة داروينية محايدة معقمة تماما من القيمة، وتصبح قمة اللذة ارتطام كتلة جسدية بشرية بكتلة جسدية أخرى، ثم تبدأ الكتلة الأولى فى إلحاق الأذى بالكتلة الثانية وبالعكس، مما يدخل البهجة على قلوب المشاهدين ممن تربوا فى إطار الحداثة المنفصلة عن القيمة، أى الحداثة الداروينية! ثم يتم بعد ذلك «بيع» النوادى لتحقيق الشهرة والربح كما يتم «بيع» اللاعبين وشراؤهم فى «سوق النخاسة الرياضية». ويتحول أبطال الرياضة إلى نجوم تستخدم فى الإعلانات، كما يمكن المراهنة على اللاعبين وعلى نتائج المباريات، مما يعنى أن اقتصاديات السوق قد اقتحمت عالم الرياضة التى أصبحت بالتالى منفصلة تماما عن أى قيمة إنسانية أو أخلاقية، خاضعة تماما لآليات السوق والعرض والطلب. وقد بلغ انفصال الرياضة عن القيمة، أى قيمة، أن كثيرا من اللاعبين يغيرون جنسيتهم وانتماءهم القومى، إن دفع لهم نادى أجنبى مبلغا أكبر من المال.

وحتى نبيِّن مدى شمول النموذج الذى نطرحه، يمكننا أن نطبقه على الجريمة. ولتوضيح ما أرمى إليه لابد أن نبدأ بالحديث عن الجريمة فى المجتمعات التقليدية، فهى دوافعها «إنسانية» مثل الدفاع عن العرض أو الشرف أو الثأر أو الطمع أو الشراهة (وهذه كلها، بخيرها وشرها وفى نبلها وخساستها، أمور «إنسانية» تتجاوز النظام الطبيعى، فالإنسان وحده دون كل الكائنات هو القادر على الدفاع عن شرفه، وهو أيضا وحده القادر على الطمع والشراهة). ولكن حين تنفصل الجريمة عن القيمة تظهر

جرائم من نوع جديد مثل ما يُسمى «الجريمة الكاملة» (بالإنجليزية: بيرفيكت كرايم perfect crime) وهى جريمة يتم تنفيذها بطريقة يتصور من قام بها أنه من المستحيل على الشرطة أن تعرف مرتكبها مهما حاولت. فالهدف هنا أن يثبت المجرم لنفسه أنه على قدر عال من الكفاءة وأنه بوسعه أن يتحكم فى كل الإجراءات. ويمكن تصنيف هذه الجريمة باعتبارها الجريمة التى لا دافع لها (بالإنجليزية: آن موتيفيتيد كرايم unmotivated crime) وهى جريمة يرتكبها المجرم بدون دافع وكأن عقله صفحة بيضاء، وهو مجرم محايد تماما لا يعرف الخير أو الشر أو الحب أو الكره ولا يلتزم إلا بشىء واحد: تنفيذ الجريمة وإثبات مهارته المطلقة. وهناك الجريمة التى لا دافع لها سوى التسلية مثل هذين الشابين الأمريكيين الذين قاما بقتل طفل فى شيكاغو فى الثلاثينيات بهدف الترويح عن نفسيهما. والشىء نفسه ينطبق على الطالبين الأسبانيين اللذين أعدا سيناريو مسرحيا تضمن قتل شخص «ضخم الجثة متوسط العمر له رأس كبير». فتركا منزلهما وذهبا إلى محطة الأتوبيس وانتظرا إلى أن وجدا شخصا تنطبق عليه هذه المواصفات، فأردياه قتيلا، ثم ذهبا إلى المدرسة! أما فى فلوريدا فقد قتل مراهق زميلا له وأكل لحمه، بعد أن رأى مثل هذه الجريمة فى أحد ألعاب الفيديو، وأبلغ والدته بعدم إعداد طعام الغذاء له لأنه سيكمل المرحلة الثانية من اللعبة. وهكذا تحول العالم الحقيقى إلى لعبة، وتحولت اللعبة إلى عالم حقيقى، ولا شك فى أن هذا يخفف من وطأة الجريمة فهى مجرد فيديو جيم. وهل يمكن القول بأن القتل العشوائى (حينما يقتل شخص ما أعدادا كبيرة من الناس بأن يطلق عليهم النار دون تمييز وبلا سبب واضح سوى رغبته فى ذلك) أحد أشكال الجريمة المنفصلة عن القيمة.

ولعلنا نجد بغيتنا، أى الجريمة التى تتسم بالانفصال الكامل عن القيمة، فى جريمة وقعت فى ألمانيا منذ عامين يصعب علينا تسميتها جريمة بسبب حيادها الرهيب وانفصالها التام عن أى مضمون إنسانى أو أخلاقى معروف لنا. إذ قام أحد المواطنين الألمان بالإعلان على موقعه الإلكترونى بأنه فى حاجة إلى شخص يقوم بأكله، نعم بأكله! (بعد أن يقتله بطبيعة الحال). وقد وجد هذا المواطن ضالته فى شخص وافق على هذا الاقتراح المثير، فالتقى به، واتفقا وقام الطرف الثانى بتنفيذ المطلوب منه بدقة بالغة وأمانة صارمة. وقد تمت الجريمة/ الحادثة عن طريق التراضى، فكلا الطرفين نفذ نصوص العقد وأرضى «ضميره» وحقق ذاته. وحيث إنه لا يوجد قانون يمنع الانتحار، فكيف يمكن محاسبة الآكل أو المأكول!

والانفصال الكامل عن القيمة يظهر فى سلسلة الجرائم التى يرتكبها قاتل يلتزم بقتل عدد معيَّن من الأشخاص لا يعرفهم ولا تربطهم أية علاقة به، ولكنه يقتلهم حسب فكرة مجردة ونمط محدد. ويقوم القاتل بتنفيذ «جريمته» (إن صح التعبير) بطريقة معينة فى وقت معيَّن، وحسب خطة محددة، ملتزما بمنطق رياضى صارم. ومثل هذا الشخص يُسمى «القاتل المتسلسل» (بالإنجليزية: سيريال كيلر serial killer) فقد لوحظ أن أحد القتلة من هذا النوع كان يقتل أفرادا مولودين فى برج معين، ويقوم بتنفيذ جرائم القتل فى أماكن مختلفة بحيث تشبه حركة القاتل من مكان لآخر حركة الأبراج السماوية.

وعادة ما يقدم مرتكب هذه الجرائم للشرطة لمحة عن جريمته التالية حتى يكون هناك صراع متكافئ ورشيد بين عقله وعقلهم، الأمر الذى يدل على مدى رشده والتزامه بقوانين اللعبة، وأخلاقيات الصيرورة والترشيد الأداتى وعدم الاكتراث الكامل بالضحايا. كما يدل على أن ما يسيطر على وجدانه هو نموذج هندسى محايد، خال تماما من أى مضمون أخلاقى أو إنسانى. وعادة ما يتبع القاتل المتسلسل نموذجه الرياضى بصرامة بالغة، ويحاول رجال الشرطة فك شفرة النموذج الرياضى الكامن للتنبؤ بحركته وسلوكه.

ويتم تحديث الوجدان والخيال والوعى بطرق كثيرة فى إطار الانفصال عن القيمة. فيتم الترويج لفكرة أن العالم آلة، وأنه دقيق كالساعة، وأن الحاسوب هو المثل الأعلى لحياة الإنسان. وأن عقل الإنسان صفحة بيضاء، وتشاع فكرة أن العالم كالكيان العضوى، وسواء أكان كالآلة أو النبات فهو يتحرك من تلقاء نفسه، وهى حركة لا يمكن أن يحكم عليها بمعايير أخلاقية (هل يمكن أن نحاسب العاصفة أخلاقيا؟). والمنطق الكامن فى جميع الحالات هو القوة المنفصلة عن القيمة، وآليات هذه القوة هى الدهاء والذكاء الشديد وحسن الإدارة والمقدرة على البطش. وقد تختلف الآليات باختلاف الزمان والمكان، ولكنها، فى جميع الأحوال، لا علاقة لها بأية منظومات قيمية.

وتتبدى هذه الحداثة المنفصلة عن القيمة فى القيم الكامنة فى كثير من أفلام هوليود، فأفلام رعاة البقر (بالإنجليزية: كاوبوى cowboy) المسماة «ويسترن western» مثل جيد

على الفعل المنفصل عن القيمة. فبطل الفيلم هو الرائد (بالإنجليزية: بايونير pioneer)، الرجل الأبيض الذى يذهب إلى البرّيّة (أرض بلا شعب) ليكتشفها ويفتحها ويستقر فيها بعد أن يسرقها من أصحابها ويطردهم منها. وهو يذهب متحررا من أى قيم، وليس فى يده سوى مسدسه الذى يستخدمه «لتطهير» الأرض من سكانها الأصليين. وكلنا يعرف المنظر الشهير، حين يقف اثنان من رعاة البقر فى لحظة المواجهة التى يفوز فيها «الأسرع» وصولا إلى مسدسه من غير التفات إلى أية قيم. إن هذا المنظر الذى انطبع فى مخيلتنا منذ نعومة أظافرنا، يعلمنا كل أسس الداروينية الاجتماعية والحداثة المنفصلة عن القيمة: أن الصراع من أجل البقاء سنة الحياة، وأن البقاء لا يُكتب إلا للأصلح (أى الأقوى أو الأسرع أو الأكثر دهاء ومكرا)، وهى مجموعة من الصفات التى لا علاقة لها بأية منظومة قيمية، دينية كانت أم أخلاقية أم إنسانية. ثم يظهر الهنود الأشرار - أصحاب الأرض الأصليون - هؤلاء «الإرهابيون» الذين لا يتركون الكاوبوى وشأنه كى يرعى أبقاره ويبنى مزرعته (أى مستوطنته) على أرضهم وأرض أجدادهم، بل أحيانا نجدهم يختطفون حبيبته البيضاء البريئة عنوة، دون سبب «واضح" (إذ أن الفيلم يجعلنا ننسى أن الكاوبوى محتل يمتلك أسلحة الدمار الشامل!). وعادة ما يقوم الكاوبوى بحصد الإرهابيين الهنود حصدا برصاصه دفاعا عن «مزرعته» الشاسعة وعن حقوقه «المطلقة»، وعن عرض فتاته البيضاء البريئة (أو ربما عن جسدها، الذى يمتلكه هو وحده تماما كما يمتلك الأرض التى سلبها). نستمتع بكل هذا دون أن ندرك أن الكاوبوى هو فى واقع الأمر الرائد الصهيونى (الحالوتس)، وأنه الإنسان الأبيض الإمبريالى (الاستعمارى الاستيطانى الإحلالى) الذى نَهَب ديارنا وثرواتنا وأذلنا، وأن الهنود (الذين تتم إبادتهم) هم نحن، العرب والفلسطينيين، وأن البرية هى، فى واقع الأمر، العالم الثالث بأسره، أرض بلا شعب، أو شعب ينظر إليه الإنسان الغربى من خلال رؤيته الإمبريالية المنفصلة عن القيمة والتى تراه باعتباره مادة استعمالية يمكنه أن يحوسلها أى يحولها إلى وسيلة يوظفها لصالحه. وهكذا نستوعب نموذج الحداثة المنفصلة عن القيمة ونستبطنه، بلا وعى ولا إدراك من جانبنا، فقد جاءتنا مغلفة تغليفا أنيقا، جزءا عضويا كامنا فى بنية فيلم لذيذ مسلٍّ!

ولننظر الآن إلى الكارتون الشهير المسمى «توم وجيرى». يبدو هذا الكارتون لأول وهلة مسليا ومضحكا، بل وبريئا، ولكننا لو تعمقنا قليلا لاكتشفنا أن ثمة رؤية لعالم خال تماما من أى قيم أو مثاليات، عالم ترسخت أبعاده المادية المنفصلة عن القيمة فى وجدان أطفالنا. فالعلاقة بين توم (القط) وجيرى (الفأر) هى علاقة صراعية وإن كانت غير دموية (على عكس علاقة الكاوبوى بالهنود)، ولذلك نجدهما دائما فى حالة مطاردة (ومشهد المطاردة هو أكثر المشاهد تواترا فى الأفلام الأمريكية). والصراع بين الاثنين لا ينتهى، إذ يبدأ ببداية الفيلم ولا ينتهى بنهايته. فالعالم حسب رؤية هذا الكارتون الكامنة، إن هو إلا غابة داروينية مليئة بالذئاب التى تلبس ثياب القط توم والفأر جيرى. وعادة ما يقوم الفأر اللذيذ الماكر باستخدام كل الحيل (التى لا يمكن الحكم عليها أخلاقيا، فهى لذيذة وذكية وناجحة) للقضاء على خصمه القط الغبى ثقيل الظل. ولنلاحظ أن القيم السائدة فى عالم توم وجيرى قيم نسبية وظيفية برجماتية، لا علاقة لها بالخير أو الشر، قيم تشير إلى نفسها وحسب.

وإذا ما سألنا أنفسنا ما هى وظيفة القط؟ فالإجابة بديهية وهى حراسة المنزل وما فيه. وما هى وظيفة الفأر؟ هى سرقة المنزل والتهام ما فيه! ولكن المنزل هو عالم الإنسان والحضارة والقيم. أما الفأر فهو رمز عالم الطبيعة والمادة الخالى من القيم والمثاليات. فانتصار الفأر جيرى على القط توم هو انتصار عالم الطبيعة والمادة على عالم الإنسان. ألا يوحى هذا بضرورة أن يذعن الإنسان لقوانين الطبيعة «الواقعية» المنفصلة عن القيمة، بدلا من التمسك بالقيم والمثاليات الإنسانية والأخلاقية؟ ومن منا يريد أن يجد نفسه فى معسكر القط ثقيل الظل الغبى الذى عادة ما يهزم فى نهاية الأمر؟ وقد يقول قائل إنك تقرأ أكثر من اللازم ما بين السطور، وردى على هذا أننى لم آت بشىء من عندى، فالتحليل الذى أتيت به يستند إلى شواهد وأنماط توجد فى العمل نفسه، وقد أتى بها المخرج ربما عن غير وعى، ولكنها مع هذا تعبر عن رؤية للعالم استبطنها المخرج وعبر عنها دون أن يدرك أبعاد هذه الرؤية وتضميناتها الفكرية والعملية، تماما مثلما يستبطن أطفالنا الرؤية ذاتها دون وعى أو دراية منهم ومنا.

وفى أفلام المخرج الأسبانى المادوفار، وهو من أشهر المخرجين فى العالم الآن، يتداخل العادى والإباحى، ثم يتفكك كل شىء بشكل كوميدى، رغم أنه فى ظروف

عادية قد يبعث على البكاء. ونفس النمط، أى انفصال الواقع عن القيمة يظهر فى فيلم يبعث على البكاء يسمى «رحلة فيليشيا» حصل على عدة جوائز أوسكار. هذا العمل الفنى فيلم تفكيكى حقيقى عن رجل مهنته تذوق الطعام، يعيش فى عزلة قاتلة، يقضى كل حياته الخاصة يشاهد أفلام فيديو عن أمه التى كانت تقدم برنامجا للطبخ فى التليفزيون ويحاول تقليدها. ويبدو أن علاقته بأمه علاقة مرضية، ولذا فهو غير قادر على الزواج، كما أن من ضمن هواياته الأساسية ارتداء الملابس الداخلية الحريمى. وحتى يخرج من عالمه هذا يدعى أمام فتاة (يقابلها فى الشارع) أن زوجته قد ماتت حتى تتعاطف معه وتذهب معه إلى منزله لتقيم معه فيقضى على عزلته. وحين تفكر أن تتركه يقوم بتخديرها، وينتهى الفيلم بانتحار «البطل» أو الرجل الأجوف.

ومن أهم المجالات التى اقتحمتها الحداثة المنفصلة عن القيمة النظرية الجمالية إذ يتم فصل القيم الجمالية (الكامنة فى العمل) عن القيم الإنسانية (المتجاوزة له)، إذ ينظر للعمل الفنى باعتباره تعبيرا عن رؤية صاحبه وعواطفه ومزاجه وحسب، وهكذا يصبح الفن تعبيرا ذاتيا عن الفنان صاحب إرادة القوة الذى يحاول الوصول إلى أشكال فنية فريدة خاصة به تعبر عن ذاتيته. وتتناول الأعمال الفنية أية موضوعات تعنُّ للفنان بغض النظر عن مضمونها الإنسانى أو الأخلاقى، فحرية الفنان مطلقة تماما مثلما أن ذاته مطلقة، ويصبح الفن نسقا إبداعيا مستقلا (مرجعية ذاته) له آلياته المستقلة وأهدافه الفنية. ويكثر الحديث عن العمل الفنى باعتباره نهاية فى حد ذاته وقيمة مطلقة. كما يكثر الحديث عن الأدب للأدب والفن للفن أو أدبية الأدب وفنية الفن، فكأن الفن نشاط لا علاقة له بالقيم الأخلاقية أو الإنسانية. ومن هنا أيضا تظهر المحاولة البنيوية (وغيرها) الرامية إلى اكتشاف القوانين العامة الكامنة فى الأعمال الفنية دون الإشارة إلى أية قيم أخلاقية أو إنسانية. ومن هنا، يبتعد الفن عن الواقع الإنسانى المتعين المركب، ومن ثم تختفى الغائية الإنسانية. ولذا، يتجه هذا الفن نحو التجريد وتآكل الشكل ويتصاعد الإحساس بضرورة التخلى عن الحدود القائمة، ويصبح التجريب نهاية فى حد ذاته، فتظهر أعمال فنية تشير إلى ذاتها وحسب، ولا تشير إلى أى واقع خارجها. وتتتالى مثل هذه الأعمال فى إطار التجريب المستمر والتجريد المتزايد. بل ويتحول الفن إلى زخرفة هندسية أو إلى ما يشبه اللعبة التى لا تعرف أى حدود

ومتحررة تماما من أى قيود أو معايير، وليس لها أى مرجعية أخلاقية أو إنسانية. ويصبح التمييز بين عالم الفنون التى أبدعتها يد الإنسان وعالم الأشياء أمرا مستحيلا.

ولتوضيح هذه النقطة لنبدأ بعالم الأدب، يبدأ تاريخ الأدب الغربى الحديث بالنزعة الإنسانية، التى تعنى أن الإنسان هو مركز الكون، وأنه غير خاضع للقوانين المادية الحتمية وأنه قادر على تجاوز الطبيعة/ المادة، وأن العالم له معنى، وأنه كل متماسك يدور فى إطار منظومات قيمية أخلاقية وإنسانية. ويوجد فى هذه الأعمال الأدبية شخصيات لها أبعاد بطولية أو إنسانية مركبة. ففى نهاية العصور الوسطى، على سبيل المثال فى حكايات كانتربرى لتشوسر، وفى عصر النهضة الغربية فى مسرحيات شكسبير (وكورنيل وراسين) نجد شخصيات لها أبعاد إنسانية وبطولية مركبة، قد ينتابها الشك، وقد ترتكب أفعالا مأساوية تودى بها إلى التهلكة، ولكنها مع هذا تظل لها مرجعية إنسانية، تؤمن بمسئولية الإنسان عن أفعاله، وبمقدرته على التجاوز وعلى السقوط، وتدور فى إطار منظومات قيمية ومعرفية قد تخرقها وتتمرد عليها، ولكنها مع هذا تظل الإطار النهائى لأفعالها. هذا النمط الإنسانى يوجد أيضا فى أدب القرن الثامن عشر والتاسع عشر (وردزورث - فيكتور هوجو- ديكنز - دوستويفسكى - تولستوى) وإن كان يلاحظ تزايد معدلات الفردية والحتمية فى ذات الوقت، إلى أن ندخل القرن العشرين.

ثم تتزايد معدلات الانفصال عن القيمة، فتختفى فكرة البطولة تماما (أى المقدرة على التجاوز)، ويختفى الإنسان، ويظهر بدلا منه «الرجال الجُوَّف» الذين يعيشون فى «الأرض الخراب»: أرض مجدبة، يتحركون فيها بلا اتجاه مثل الذرات المتناثرة، فى عزلة قاتلة، خاضعين فى الوقت ذاته لحتميات عديدة صارمة. ويكتب كافكا قصصه حيث يخضع الإنسان تماما إلى حتميات لا يفهم كنهها، فيتحول إلى صرصار ويُحاكم ويُعدم لسبب لا يعرفه. ثم يأتى مسرح العبث حيث تجلس الشخصيات فى إحدى المسرحيات فى صندوق قمامة فى انتظار جودو الذى لا يأتى. ثم يكتب أنطوان أرتو (صاحب مسرح القسوة) قصيدة عبارة عن أصوات خالصة بلا معنى، دال ملتصق تماما بمدلوله.

وقد شاهدت فى الستينيات فى الولايات المتحدة فرقة مسرحية تسمى نفسها «مسرح الواقعية الراديكالية»، وكان عنوان المسرحية التى تقدمها هو «أخت فيديل كاسترو»،

وكانت مليئة بالإشارات الجنسية الطفولية (من بينها عرض الأعضاء التناسلية) المنفصلة تماما عن أى قيمة إنسانية أو أخلاقية أو معرفية أو جمالية والتى لا تهدف إلا إلى صدم الجمهور. ولكن الأدهى، ولسبب لا أعرفه حتى الآن، كان الذكور يلعبون دور الإناث، وكانت الإناث يلعبن دور الذكور. ويتم كل هذا باسم الإبداع والنسبية والحرية. (وما حيرنى كثيرا هو أن جمهور المتفرجين عبر عن إعجابه الشديد بهذه المسرحية، التى لا يسمع بها أحد هذه الأيام). وتنتهى إحدى مسرحيات أيوجين أيونسكو بتعليمات من المؤلف أن يقوم الممثلون بقتل المتفرجين. وحيث إن هذا مستحيل فإن المخرج قام بتزويد الممثلين بآلات قص الحشائش فيقومون بدفعها عند أقدام المتفرجين، فيضطرون إلى مغادرة المسرح.

وفى تصورى أن من أهم تبديات الحداثة المنفصلة عن القيمة فى عالم الأدب التمرد على المجاز وظهور ما يسمى بالإنجليزية «أيرونى irony» وتترجم بكلمة «مفارقة»، ويمكننا أن نسميها «الإحساس الساخر بالمفارقة». ولنضرب بعض الأمثلة: تهب رياح الخماسين وتحمل الأتربة، وبدلا من أن نقول «يا له من يوم حار مترب»، نقول: «يا له من يوم جميل صاف!»، لنعبر عن إحساسنا بالمفارقة الساخرة. وحين يقول الحبيب لحبيبته فى ليلة مقمرة: «أحبك من أعماق قلبى من الساعة ٥,٤٠ حتى الساعة ٩,٣٥، وفى عطلة نهاية الأسبوع، وفى الإجازات الرسمية، وإجازات البنوك!»، فإننا نعرف أنه لا يعبر عن مشاعر حب، وإنما يعبّر عن إحساس عميق بالانفصال. فالظاهر هنا هو عكس الباطن. (على عكس المجاز الذى يربط بين المحسوس وغير المحسوس، والذى يؤكد مقدرة الإنسان على التواصل وعلى تجاوز السطح المادى وصولا إلى الأعماق الكامنة). وهدف المفارقة ليس هو كشف علاقة إنسانية مركبة، وإنما تقويض أحاسيس النبل والبطولة والحب، وإظهار أنها كلها عبث. ولهذا فنحن نشعر بالمفارقة الساخرة حين يغرق أحد أبطال البحرية من المحاربين القدامى فى حمام السباحة. وإذا كان الهدف من المجاز هو اكتشاف ما هو غير محسوس ومثالى من خلال ربطه بما هو محسوس وواقعى، فإن هدف المفارقة هو تحويل للعالم إلى ذرات متناثرة لا يوجد فيها هدف أو غاية. وتاريخ الأدب الغربى منذ عصر نهضته هو تاريخ الصراع بين المجاز والإحساس الساخر بالمفارقة (الإيرونى)، مع وجود بعض المحاولات المتعثرة للمجاز أن يؤكد ذاته. حتى نصل إلى عصر ما بعد الحداثة حيث يتكون العالم من

كلمات لا علاقة لها بالواقع، ومن أيقونات بلا إله ولا معنى، ولذا فهى ذاتها ذرات متناثرة، فهو عالم منفصل تماما عن أى منظومات قيمية أو معرفية.

ولا يختلف الأمر كثيراً فى عالم الفنون التشكيلية، إذ ظل الفن الغربى منذ عصر النهضة متماسكا يحاكى شيئا ما، فى الطبيعة المادية أو الإنسانية. فبعد لوحات وأيقونات العصور الوسطى المسيحية فى الغرب، المليئة بالتقوى والورع، تظهر رسوم عصر النهضة الدينية والعلمانية ذات الأبعاد الثلاثة التى نبع منها الفن الرومانسى والفن الواقعى، ثم يظهر الفن الانطباعى وما بعد الانطباعى. ورغم كل التطورات والتحولات يمكن القول إن الفن الغربى منذ عصر النهضة ظل الشكل فيه متماسكا يحاكى شيئا ما فى الطبيعة المادية أو الإنسانية. ولكن مع بداية القرن العشرين يحدث شىء ما فيتفكك الشكل ويظهر الواقع الإنسانى والطبيعى فى لوحات الفنانين على هيئة مكعبات ومربعات ودوائر وألوان متداخلة. وقد أقيم عرض للوحات موندريان فى التيت جاليرى فى لندن (١٩٩٦)، كان يهدف إلى توضيح تطوره، ويوضح النقطة التى أود نقلها للقارئ. يبدأ المعرض بمنظر طبيعى فيه أشجار ومنازل، وينتهى بلوحة «متأيقنة» تماما لا تشير إلى شىء خارجها، فهى مكونة من أربعة مربعات وخطين: واحد أحمر، والآخر أزرق. وهى لوحة فى غاية الجمال، ولكننا هنا لا نتناولها من المنظور الجمالى، وإنما من منظور التطور العام للحضارة الغربية الحديثة، تماما كما فعلنا مع الأعمال الأدبية التى أشرنا إليها.

ويتزايد الانفلات من أى معايير فنية أو حتى حدود إنسانية. ولنأخذ على سبيل المثال تلك اللوحات الضخمة التى رسمها جاكسون بولاك، وهى عبارة عن مساحات سوداء لا أكثر ولا أقل، سماها «مرثية للجمهورية الأسبانية». وقد اعترف فيما بعد أن اختياره للاسم كان عشوائيا، وأنه لا علاقة له باللوحات، أى أن لوحاته ليس لها علاقة كبيرة بأى واقع تاريخى أو اجتماعى أو إنسانى، وأنها منفصلة تماما عن أى منظومات إنسانية من أى نوع! فهى ليست بمرثيات ولا علاقة لها بالضحك أو البكاء.

فى أحد أفلام الممثل والمخرج الأمريكى وودى ألين، الذى يدرك الجوانب المظلمة فى الحداثة المنفصلة عن القيمة، يسير البطل فى المتحف حتى يصل إلى إحدى هذه اللوحات فيجد بجوارها فتاة جميلة، فيقرر أن يتعرف عليها ويخطب ودها فيسألها:

«ماذا تقول لك هذه اللوحة؟» فتجيبه : «إنها تؤكد مرة أخرى سلبية العالم ؛ فراغ الوجود الموحش المتوحش ؛ حيرة الإنسان الذى فُرض عليه أن يعيش فى أزلية مجدبة بلا إله ، وكأنه لسان لهب صغير يهتز فى فراغ هائل لا يوجد فيه إلا الخراب والفزع والمذلة التى تصوغ للإنسان قيدا كالحا لا جدوى من ورائه ، فى كون أسود عبثى» . وهذا وصف لا بأس به لعالم الحداثة المنفصلة عن القيمة وللإنسان الذى يتحرك داخله . ولكن البطل يستمر فى مسعاه أن يخطب ودها فيسألها : «ماذا تفعلين يوم الأحد؟» وتجيبه قائلة : «سأنتحر» ، وكأن هذه هى الإجابة الوحيدة الممكنة فى مثل هذا العالم . ولكن البطل لا يستسلم فيسألها : «وماذا عن يوم السبت؟» أى يوما واحدا قبل انتحارها ، فهو يتشبث بشكل كوميدى حزين بقيمة الحب فى هذا العالم العدمى المظلم ، يتشبث به حتى ولو عن طريق الإحساس بالمفارقة الساخرة .

ويوجد فى متحف الفن الحديث فى نيويورك صالة كاملة يوجد بها عمل فنى يسمى «٢٨ قطعة قنالتكس» ، وهى لا تزيد عن كونها ذلك . بل إن الحارس ينصحك بأن تسير عليها . وقد اقتنى نفس المتحف عملا فنيا مصنوعا من الزجاج ، وفى أثناء نقله حدثت فيه بعض الشروخ ، فعبر الفنان عن غبطته مؤكدا أن هذا يتفق تماما مع رؤيته ورغبته .

وتعود شهرة «آندريه سيرانو André Serrano» الفنية إلى «لوحة» بعنوان «فلتتبول على المسيح» «Piss Christ» ، حيث وضع الفنان صورة المسيح على الصليب فى البول . أما شهرة المصور الفوتوغرافى روبرت مابلثورب Robert Mapplethorpe فتعود إلى أنه يصور نفسه فى أوضاع جنسية شاذة تتسم بالصادية المازوكية . أما جويل/ بيتر ويتكن Joel-Peter Witkin ، وهو مصور فوتوغرافى آخر ، فيستخدم أجسام الموتى فى أعماله الفنية . ومن أهم أعماله «عيد المغفلين» ، وهو تقليد لأحد الأنواع الفنية الكلاسيكية يسمى «الغرور vanitas » موضوعه الأساسى هو الغرور الإنسانى وتأكيد أن كل شىء إلى زوال . وكانت اللوحة التى تدور حول الموضوع تأخذ شكل فواكه أو طعام فى طبق ، توضع بجوارها جماجم بشرية ، وطائر ميت فى طبق لتذكر الإنسان بالموت . ولكن ويتكن طور هذا النوع الفنى على طريقته ، إذ كان يضع بدلا من الجماجم أيادى وأقداما إنسانية حقيقية ، وبدلا من الطائر الميت كان يضع جثة طفل ميت (يقال إنه قام «بإبداع» هذه الأعمال فى مشرحة!) . ومن موضوعات ويتكن الأثيرة تصوير الموتى

بعد أن يرتدوا بعض الملابس، وصورة رجل يضع مسمارا فى قضيبه (فهذه هى الطريقة الوحيدة التى يتواصل بها مع الآخرين، كما يخبرنا الفنان). وقد أبدع ويتكن لوحتين/ صورتين شهيرتين: صورة جنين مشوه وقد تم تثبيته على صليب، ورجل بلا رأس يجلس على كرسى. وحينما تقيأت إحدى المدعوات فى حفله افتتاح أحد معارضه، قال الفنان: «إن إحدى علامات المرأة الجميلة، أنها تحتفظ بجمالها حتى حينما تتقيأ!» وتباع النسخة من صور ويتكن هذا بـ ٣٥ ألف دولار (من عملائه الفنان ريتشارد جير وجون إلتون). وفى مقال عن ويتكن بدأه الكاتب بقوله: «إذا كان الفنانون يعبرون عن طبيعتهم من خلال صورهم، فإن ويتكن وحش بكل تأكيد».

وحياة ويتكن لا تقل وحشية أو انفصالا عن القيمة. فحينما يجرى صحافى حوارا معه فإنه عادة ما يحدثه مرتديا قناع وهو يعيش مع زوجته سينثيا وعشيقتها باربرا وينامون فى نفس الفراش، وله ابن من سينثيا يسمى كيرسون (ولنتخيل مشكلة الهوية التى سيواجهها هذا الابن المحظوظ بالتعددية المفرطة المحيطة به، خاصة إذا عرفنا أن الفنان يعترف أنه يمارس الجنس أحيانا مع موضوعاته أى جثث الموتى!).

ولننظر إلى حالة الفنان الفوتوغرافى اليابانى العالمى آراك، الذى يتسم فنه بنوع من الإباحية المنفصلة عن القيمه تماما. حقق هذا الرجل شهرته بأن صور مراحل موت زوجته بالسرطان، أى أنه حول زوجته إلى مادة استعمالية ولم يفرق بين الإنسان والشيء الطبيعى/ المادى. والفيلم الوثائقى الذى شاهدته عنه فى التليفزيون البريطانى يعرض منظرا لفتاه صغيرة تريد أمها أن يقوم آراك بتصويرها عارية، ولكن الفتاة كانت ترفض لأنها لا تود أن تتجرد من ملابسها. ومع هذا تحاول أمها بالاشتراك مع الفنان أن يقنعاها بأن تقبل لأن ذلك سيجعلها مشهورة، لأن الشهرة هى القيمة المطلقة والمرجعية النهائية فى عالم السطح المادى اللامع المنفصل عن القيمة.

ويعد الفنان الأمريكى آندى وورهول هو الأب **الحقيقى** لذلك التيار الجمالى المنفصل عن القيمة. وقد قال الناقد الفنى لمجلة **تايم** (١٥من يولية ٢٠٠٢) إن العالم لم يعرف فنانا آخر منذ بيكاسو، أثر فى الفن الحديث مثلما أثر فيه أندى وورهول. ومشروع وورهول الجمالى هو أن يفصل الفن تماما عن أى قيم أو أى معايير وينزع عنه أى قداسة. ولذا فالفن الهابط عنده لا يختلف عن الفن الرفيع. وفى هذا الإطار تصبح

أهم أشكال الفن وأعظمها، حسب تصوره، هو المهارة فى البيزنس (باعتبار أن الإنسان كائن مادى اقتصادى مسطح). ولذا يرى وورهول أن تحقيق الربح فن والعمل فن، ولكن البيزنس الناجح هو أعظم الفنون طرا. (بدأ وورهول حياته كفنان تجارى يدفع له أجر نظير تصميم الإعلانات). وقد لخص وورهول رؤيته الجمالية بقوله أنه يود أن يكون آلة، وأن تكون وسيلته فى التعبير رخيصة (بمعنى هابطة) لتتناسب مع موضوع أعماله.

وقد توصل آندى وورهول إلى فكرة وصفها ناقد مجلة تايم بأنها عبقرية: أن الفن يوجد فى أى مكان وفى كل مكان. وأرجو ألا يتصور القارئ أن وورهول قد وجد الجمال أو الحقيقة أو المعنى فى أتفه الأشياء، كما يفعل بعض الشعراء الرومانتكيين، فهو أبعد ما يكون عن ذلك، فهو لا علاقة له بالمعنى أو الجمال أو الحقيقة، لأنه منفصل تماما عن أى قيم. فهو كان يوقع علب الحساء القديمة أو يطلى علب القمامة بطلاء أحمر، فتتحول بقدرة قادر إلى أعمال فنية تباع بآلاف الدولارات. وله صور فوتوغرافية للكرسى الكهربائى الذى يستخدم لتنفيذ حكم الإعدام ولرجال العصابات ولعلب مساحيق الغسيل، صور يقدمها بحياد فوتوغرافى بالغ.

وقد أخرج عدة أفلام أولها فيلم «النوم» (١٩٦٣) الذى يستمر عرضه لمدة عدة ساعات، تسلط فيه الكاميرا طيلة الوقت على شخص نائم يتحرك عشر دقائق أو ربع ساعة. وقد تبع ذلك بفيلم آخر هو فيلم «إمباير» ويتكون الفيلم من لقطة واحدة للإمباير ستيت بلدينج، أطول ناطحة سحاب فى العالم حتى ذلك الوقت، وتستغرق اللقطة ثمانى ساعات والحركة الوحيدة هى خفوت ضوء النهار التدريجى ويأتى الغروب ثم يلف ظلام الليل المبنى.

وفى فيلم «فتيات شيلزيا» تعيش مجموعة من الشباب حياة متسيبة تماما، منفصلة تماما عن أى معايير أو حدود. فيمارسون الجنس ويتعاطون المخدرات ويحقنون أنفسهم بالمورفين فى فندق متهالك فى مانهاتان. وقد سماهم وورهول «سوبر ستارز» أى «النجوم السوبر».

والشهرة قيمة مطلقة عند وورهول (فهى منفصلة تماما عن القيمة) وهو صاحب عبارة أصبحت شهيرة فى الولايات المتحدة: «من حق كل إنسان أن يكون مشهورا لمدة

خمس عشرة دقيقة!». كان وورهول مفتونا بالمشاهير وبفضائحهم ومن أشهر أعماله سلسلة صور لمارلين مونرو وجاكلين كندى تأخذ شكل صورة فوتوغرافية يعطيها لونا واحدا، أزرق على سبيل المثل، ثم تتكرر وكأنها شريط سينمائى ساكن، تماما مثل أفلامه. وهناك أفلام عديدة الآن فى الولايات المتحدة على هذا النمط. تفتح الكاميرا مثلا لمدة أربع ساعات كاملة وتسجل ما تلتقطه دون أدنى تمييز، ثم يعرض هذا التسجيل فى دور العرض على أنه «فيلم». وقد تطور كل هذا ليصبح ما يسمى تليفزيون الواقع reality TV.

ويصل هذا الاتجاه «الفنى» فيما يسمى «سنف موفيز snuff movies» وقد قمنا بترجمة هذه العبارة بعبارة «أفلام الموت»، فعلى الرغم من أن كلمة snuff تعنى «نشوق» إلا أن العبارة الإنجليزية the candle was snuffed out تعنى «أطفئت الشمعة»، كما أن عبارة he snuffed تعبير عامى يعنى «مات». وأفلام الموت هذه يختلط فيها العنف والجنس بطريقة متطرفة، وكثيرا ما تنتهى مثل هذه الأفلام ببطلة الفيلم فى حالة نشوة جنسية ويتم قتلها فى اللحظة الأخيرة التى تقذف فيها. ومثل هذا المنظر يتكرر فى الأفلام الإباحية «العادية»، ولكن فى أفلام الموت يتم الذبح بالفعل. نعم تقتل الممثلة التى تقوم بدور بطلة الفيلم. وكان يتم الإعلان عن الفيلم بعبارة «صور فى أمريكا اللاتينية، حيث العمالة رخيصة»، وكل لبيب حديث داروينى منفصل عن القيمة بالإشارة يفهم. ومخرجو مثل هذه الأفلام يدافعون عنها من منظور حرية الإبداع والحرية والثورة . . . إلخ. وقد قام بعض المثقفين الليبراليين المدافعين عن الحرية المطلقة للرأى والإبداع بمظاهرة ضد دور السينما التى تعرض مثل هذه الأفلام. ولكن جريدة وول ستريت جورنال قامت بتعنيفهم لموقفهم هذا، وبينت لهم أن ما يحدث إنما هو نتيجة منطقية للموقف النسبى المتسيب من الفن والجنس وإنكار الحدود والانفصال عن القيمة باسم الحرية المطلقة والإبداع غير المتناهى!

والإطار الفلسفى لكل هذه الاتجاهات العدمية المعادية للإنسان والفن هو نيتشه الذى يذهب إلى أن العالم ليس له سبب متجاوز، ولا سبب عقلانى كامن فيه، فهو علة ذاته ومرجعية ذاته، كالعمل الفنى يلد نفسه بنفسه، ويعيش بنفسه على نفسه، وهذه هى قمة (أو هُوَّة) المادية والانفصال عن القيمة. وحتى يزيد نيتشه الأمر إيضاحا فقد لجأ إلى

صورة مجازية عضوية قد تبعث على الاشمئزاز، ولكنها فى الوقت ذاته تبين الانفصال الكامل عن القيمة وأبعاد العدمية المادية التى وصل إليها، فيقول: «براز هذا العالم هو طعامه»، وهكذا تحولت المادة الأولى التى يتكون منها الكون فى يد فيلسوف العدمية إلى براز!

ثم يزداد التفكيك ويصبح كل شيء مرجعية ذاته، مكتفيا بذاته، يشير إلى ذاته دون أى معنى أو مدلول فى عالم مادى، مُغرق فى ماديته، لا توجد فيه أية ثنائيات أو نتوءات أو تعرجات، فظهر ما يسمى بالفن المفاهيمى (بالإنجليزية: كونسبتشيوال آرت Conceptual art) وهى مدرسة «فنية» تنادى برفض فكرة الفن ذاته (فالفن له معنى وبنية، وبالتالى يشير إلى شيء خارجه). وقد عبّر هذا الرفض عن نفسه من خلال أعمال بييرو مانزونى (١٩٣٣ ـ ١٩٦٣) «غير الفنية»، فقد كان هذا «اللافنان» يُعلِّب برازه ويبيعه بعد أن يكتب عليه «براز فنان صاف ١٠٠٪»!

وصورة البراز المجازية وجدت صدى عند دريدا، ففى حديثه عن مسرح أنطوان آرتو يقول: «الجسد بالنسبة لآرتو قد سرق منه، سرقه الآخر: اللص الواحد العظيم المتسلل، واسمه «الإله»، مكانه هو فتحة صغيرة، فتحة الميلاد والتبرز، وهى الفتحة التى تشير إليها كل الفتحات الأخرى، وكأنها تشير إلى أصلها». وفى لغة غنوصية واضحة يقول: «إن تاريخ الإله الصانع هو تاريخ الجسد الذى طارد جسدى الذى ولد وأسقط نفسه على جسدى، وولد من خلال تمزيق جسدى واحتفظ بقطعة منه حتى يتظاهر أنه أنا. فالإله، إذن، علم على ما يحرمنا من طبيعتنا. . من ميلادنا، ولذا فهو (دائما) يكون قد تحدث قبلنا بمكر». . . «وعلى أية حال، فإن الإله الصانع لا يخلق، فهو ليس الحياة، وإنما هو صانع الأعمال (بالفرنسية: أوفر oeuvres) والمناورات (بالفرنسية: مان أوفر manouvres). فهو اللص المحتال المزيف الزائف المغتصب، عكس الفنان المبدع، الكائن الصانع، كيان الصانع الشيطان، أنا الإله، والإله هو الشيطان». . . «إن تاريخ الإله هو تاريخ البراز». ما هذا اللعب الطفولى المقزز السمج؟!

ولكن دريدا لا يقف عند هذا الحد بل يتمادى فى لعبه فيأخذ كلمة (إسكاتولوجى (eschatology) وهى كلمة من أصل يونانى دخلت اللغات الأوربية وتعنى «مختص

بنهاية الأيام») فيفسرها ويحولها إلى «سكاتولوجى scato-logy» وكلمة «سكاتو scato» تعنى الغائط أو القذر . . «إذ إنه يجب أن يكون للإنسان عقل كى يمكنه أن يتبرز» . فبدلاً من الاسكاتولوجى والتفكير فى نهاية الأيام، والاهتمام الإنسانى بالغيب، يغوص دريدا فى الصيرورة والسكاتولوجى ! فى إطار المادية القديمة لا يفكر الإنسان فى نهاية الأيام حتى يركز على الدنيا، أما فى إطار المادية الجديدة فيدور التفكير فى السكاتولوجى، فالكينونة فى عصر المادية الجديدة السائلة لا تأخذ هذا الشكل . ويمكن أن آتى بأمثلة أكثر درامية وقذارة من كتاب دريدا **الكتابة والاختلاف** حين يقارن كتاباته هو شخصيا بالبراز . ولكننى أشفق على القراء، خصوصا ذوى المعد الضعيفة !

وقد لحقنا بركب التقدم (أو لحق بنا، والله أعلم) إذ وصل إلينا هذا النوع من الإبداع، ففى رواية **الخبز الحافى** للكاتب المغربى محمد شكرى ثمة نزع شرس للقداسة عن الإنسان والكون، وثمة إنكار أكثر شراسة للقيم والمرجعية، يعبران عن نفسيهما من خلال انشغال مرضى بالأعضاء التناسلية والبول، ويتحول الإنسان إلى نشاط جنسى بالدرجة الأولى، ويتحول بطل الرواية فى نهاية الأمر إلى بغى ذكر يرتزق من بيع جسده للذكور الآخرين . وكى أضرب مثلا للقارئ على «تفكيكية» هذه الرواية «الإبداعية، أخذت أبحث فيها عن مقطوعة ممثلة، فوجدت العشرات، ولكننى وجدت أنه من المستحيل أوردها فى مثل هذه الدراسة من فرط بذاءتها، ولذا سأكتفى بهذه المقطوعة «المهذبة» نسبيا : «منذ أن غادرت الكوخ وأنا أسكر، الفتيات لا يكففن عن الثرثرة، ضاجعت خلال ليلتين ثلاثا منهن، رشيدة أفضلهن، تتلوى مثل حية» انظر كيف تتحول لحظة اللقاء بين المحبين إلى لحظة صراع وتفكيك، فتصبح الحبيبة مثل الأفعى، وتصبح لحظة الحب لحظة صراع وإغراء . ولكن ليس هذا هو نهاية المطاف، فهناك المزيد من التفكيك «ليلى البوالة تبول فى الفرش أثناء النوم، سأنام معها الليلة لأرى إن كانت حقا تبول فى الفراش؟» نقابل فى هذا العالم الإنسان الذئب، والإنسان الكركى، والإنسان الثعلب، والإنسان الثعلب، مما يجعلنا نتساءل مع صلاح عبد الصبور فى قصيدة «بشر الحافى» «أين الإنسان الإنسان»، أين العالم الذى تسوده بعض القيم الأخلاقية والإنسانية، أين العالم الذى توجد فيه مرجعية ومعايير؟

ويبدو أن هذه الحداثة المنفصلة عن القيمة بدأت تهيمن على حياتنا اليومية . ولعل انتشار الفيديو كليب هو تعبير مثير عن هذا الاتجاه . وقد صور أمل دنقل هذا العالم

المنفصل عن القيمة وعن المعنى فى قصيدته «يوميات كهل صغير السن» التى يقول فيها :

وعندما لمستها : تثلجت أطرافها الوجلى

وانفلتت عجلى . . . !

كأنها لم تذق الحب . . . ولم يثر بصدرها التنهدات .

انظر كيف يتسرب العدم والحياد! إلى علاقات البشر، انظر كيف ينفرط العقد وتتناثر الذرات فى عالم لا تواصل فيه ولا حب، فتكتسب التفاصيل الجسدية المادية مركزية مرعبة .

قالت إن حبالى الصوتية تقلقها عند النوم

وانفردت بالغرفة .

فى الماضى، كنا نسمع صوت المحبين يشدون بالغناء، أما الآن «فالحبيبة» لا تسمع سوى شخير حبيبها، وهو بدوره لا يسمع إلا ثرثرتها اليومية المثابرة بينما تصب شايًا فاترا فى الأكواب، شايًا مثل العالم المحايد الذى يعيش فيه (لا هو حار ولا هو بارد) ثم يموت كل شىء .

العالم فى قلبى مات

لكنى حين يكف المذياع، وتغلق الحجرات :

أخرجه من قلبى، وأسجيه فوق سريرى

أسقيه نبيذ الرغبة

فلعل الدفء يعود إلى الأطراف الباردة الصلبة

لكنه تتفتت بشرته فى كفى

لا يتبقى منه سوى . . . جمجمة . . . وعظام!

. . . وأنام!

وهو نوم أقرب إلى الموت، نوم كئيب مثل العالم الذى يعيش فيه الشاعر. لماذا تموت الأشياء الجميلة فى الشعر الحداثى؟ لماذا يصاب كل شىء بالحياد؟ لماذا يتحول العالم إلى ذرات مبعثرة متناثرة؟ إن عالم الشعر الحديث فى جوهره عالم انسحب منه الإله، ونزعت منه القداسة، وتفكك فيه الإنسان، فأصبح خاليا من المركز والمرجعية الإنسانية، عالم خال من القيمة الأخلاقية والإنسانية.

***

الترانسفير والحداثة المنفصلة عن القيمة

يبدو أن رؤية العالم التى تصدر عن الإيمان بالصيرورة والإجراءات المنفصلة عن القيمة والنسبية المطلقة قد تغلغلت فى وجدان الإنسان الغربى وفى كل مجالات الحياة. وحتى أرصد هذا الجانب من الحضارة الغربية الحديثة، أشير إلى الترانسفير transfer باعتباره نموذجا حاكما له مقدرة تفسيرية عالية لما يجرى فى العالم الغربى. والـ«ترانسفير transfer» كلمة إنجليزية تعنى حرفياً «النقل»، وتُستخدَم عادةً للإشارة إلى طرد عنصر سكانى من محل إقامته وإعادة توطينه فى مكان آخر. وهى تُستخدَم فى الخطاب السياسى العربى للإشارة إلى محاولة الصهاينة طرد العرب ونَقْلهم (ترانسفير) من فلسطين، إلى أى مكان خارجها، ونقل (ترانسفير) اليهود إليها. ولكننا نذهب إلى أن الترانسفير يُعبِّر عن شىء جوهرى وبنيوى فى الحضارة الغربية الحديثة يتجاوز المستوى السياسى. إنها حضارة يهيمن عليها النموذج العلمانى الشامل والحداثة المنفصلة عن القيمة (وإنكار التجاوز وأى منظومات أخلاقية تتسم بقدر من الثبات)، ولذا، فإن ملامح هذه الحضارة كافة تتبدَّى فى مفهوم الترانسفير، سواء من ناحية الرؤية أو من ناحية الممارسة. فهذه الحضارة ترى العالم مادة استعمالية فى حالة حركة دائمة لا قداسة لها يمكن تحريكها وتوظيفها، وذلك لعدم وجود قيمة مطلقة لأى شىء، فالطبيعة قد وُجدت ليهزمها الإنسان ويسخرها، والإنسان نفسه لابد أن يخضع للمرجعية المادية، ولذا فهو الآخر كيان مادى حركى لا يختلف عن الكيانات الأخرى، ويمكن نقله وتوظيفه وهزيمته وتسخيره باعتباره مادة استعمالية نافعة. ولذا، فإن الترانسفير نفسه ليس مجرد فعل سياسى أو رغبة أيديولوجية وإنما هو مؤشر على نموذج حركى مادى يصيب الإنسان فى الصميم ويعيد تعريفه تعريفاً يودى به تماماً. ويمكن أن نعيد النظر فى تاريخ الحضارة الغربية الحديثة باعتبارها حضارة الترانسفير. أى أننا،

هنا، سنقوم بعملية تفكيك وتركيب لكثير من ظواهر هذه الحضارة، ومن خلال هذه العملية نوضح إجابة النموذج العلماني الشامل والحداثة المنفصلة عن القيمة على الأسئلة الكلية ونُوضِّح المرجعية النهائية المادية لهذه الحضارة، ومدى تغلغل قيم (أو لا قيم) الصيرورة والإجراءات المنفصلة عن القيمة.

١ ـ لعل أول ترانسفير هو ما تم في عصر الإصلاح الديني وهو ترانسفير معرفي/ لغوي، إذ قام المصلحون الدينيون البروتستانت بنقل المفاهيم الدينية من المستوى المجازي الذي يفترض وجود مسافة أو ثغرة بين الدال والمدلول (فالدال أو الاسم كلمة محددة، أما المدلول المسمى فإنه يضم المعلوم والمجهول، والمحدود واللامحدود، والمقدَّس والمدنَّس) إلى المستوى الحرفي المادي. ومن ثم تحوَّلت «صهيون» إلى رقعة جغرافية اسمها فلسطين، وتحول التطلع الديني لها (حب صهيون) إلى حركة نحو استيطانها، وتحولت «أورشليم» السماوية (مدينة الإله) إلى القدس الأرضية (عاصمة فلسطين) التي يجب الاستيلاء عليها. وهذا الترانسفير اللفظي هو المقدمة للترانسفير الفعلي (الحركة الصهيونية ـ الأصولية البروتستانتية المتطرفة).

٢ ـ واكب الإصلاح الديني ما نسميه بالثورة التجريدية، وهي ثورة جعلت الإنسان قادراً على التعامل مع الأشياء من منظور مجرد عام حيث يهتم الإنسان بالقيمة التبادلية للأشياء لا بالقيمة المُتعيِّنة لها. ومن أهم مظاهر الثورة التجريدية ظهور قطع الغيار التي يتحتم أن تكون متشابهة تماماً وقياسية حتى يمكن إحلال (ترانسفير) قطعة غيار محل الجزء التالف في أي زمان ومكان. الثورة التجريدية (الترانسفير من الخاص إلى العام)، وقطع الغيار (الترانسفير من قطعة إلى أخرى)، كلها مرتبطة بشكل أو آخر بالتطور العسكري لأوروبا. فقطع الغيار، على سبيل المثال، تم تطويرها في أتون الحرب حيث كان من الضروري أن يقوم الجندي بتغيير التالف من بندقيته بسرعة حتى يمكنه استئناف القتال.

٣ ـ وقد صاحب هذا الترانسفير الوجداني أو الفكري أو الإبستمولوجي (المعرفي) الأوَّلي، عملية الترانسفير الحقيقية. التي تمثلت فيما يسمى حركة الاكتشافات، حيث انتقل الإنسان الغربي من عالم العصور الوسطى إلى أماكن أخرى في العالم فاستعمرها وحولها إلى مادة استعمالية.

٤ ـ تبدت عقلية الترانسفير فى الحل الإمبريالى لمشاكل أوروبا، أى تصدير هذه المشاكل من أوروبا إلى الشرق ومن بينها المشاكل الاجتماعية. وكانت أولى هذه العمليات هى نقل الساخطين سياسياً ودينياً (البيوريتان) إلى أمريكا الشمالية، والمجرمين والفاشلين فى تحقيق الحراك الاجتماعى فى أوطانهم إلى الأمريكتين وأستراليا. وتبعتها عمليات ترانسفير أخرى:

ـ نَقْل سكان أفريقيا إلى الأمريكتين لتحويلهم إلى مادة استعمالية رخيصة.

ـ نَقْل الهنود الحمر من مواطن سكناهم إلى مواقع أخرى أو إلى العالم الآخر (وعمليتا النَقْل مرتبطتان تماماً، إذ كان نَقْلهم إلى العالم الآخر يتم أحياناً عن طريق نَقْلهم من موقع إلى آخر).

ـ نَقْل جيوش أوروبا إلى كل أنحاء العالم، وذلك للهيمنة عليها وتحويلها إلى مادة بشرية وطبيعية تُوظَّف لصالح الغرب.

ـ نَقْل الفائض البشرى من أوروبا إلى جيوب استيطانية غربية فى كل أنحاء العالم (فى الجزائر وجنوب أفريقيا وفلسطين)، لتكون ركائز للجيوش الغربية والحضارة الغربية.

ـ نَقْل كثير من أعضاء الأقليات إلى بلاد أخرى (الصينيين إلى ماليزيا ـ الهنود إلى عدة أماكن ـ اليهود إلى الأرجنتين) كشكل من أشكال الاستعمار الاستيطانى، إذ أن هذه الأقليات تشكل جيوباً استيطانية داخل البلاد التى تستقر فيها.

ـ نَقْل كثير من العناصر المقاتلة من آسيا وأفريقيا وتحويلهم إلى جنود مرتزقة فى الجيوش الغربية الاستعمارية، مثل الهنود (وخصوصاً السيخ) فى الجيوش البريطانية. وفى الحرب العالمية الأولى، تم تهجير ١٣٢ ألفاً من مختلف أقطار المغرب لسد الفراغ الناجم عن تجنيد الفرنسيين، بالإضافة إلى تجنيد بعضهم مباشرةً للقتال (وهذه هى أول «هجرة» لسكان المغرب العربى، وقد استمرت بعد ذلك تلقائياً).

ـ فى هذا الإطار المعرفى الترانسفيرى، تمت عملية الاستيطان الصهيونية التى هى فى جوهرها تصدير لإحدى مشاكل أوروبا الاجتماعية (المسألة اليهودية) إلى الشرق، فيهود أوروبا هم مجرد مادة (فائض بشرى لا نفع له داخل أوروبا يمكن توظيفه فى

خدمتها فى فلسطين)، والعرب أيضاً مادة (كتلة بشرية تقف ضد هذه المصالح الغربية)، وفلسطين كذلك مادة فهى ليست وطناً وإنما هى جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة يُطلَق عليه كلمة «الأرض». فتم نقل العرب من فلسطين ونقل اليهود إليها، وتمت إعادة صياغة كل شىء بما يتلاءم مع مصالح الإنسان الغربى.

٥ - تَبدَّت عقلية الترانسفير فى تصدير المشاكل الاقتصادية لأوروبا، فكان يتم تصدير البضائع الفائضة والبضائع الكاسدة والبضائع الرديئة (مثلما تم تصدير المجرمين واليهود والساقطين سياسياً) إلى الشرق. وقد استمر النمط، فأخذ أشكالاً مختلفة لعل أهمها فى الوقت الحاضر الشركات المتعددة الجنسيات التى تُشيِّد الصناعات التى تُسبِّب نسبة عالية من التلوث فى العالم الثالث. كما أن الغرب يقوم بدفن العوادم الصناعية الملوثة فى العالم الثالث (أى أنه يقوم بعملية ترانسفير لها).

٦ - تَبلور الترانسفير، كنمط إدراكى، مع هيمنة عقيدة التقدم على الإنسان الغربى. فالتقدم هو حركة دائمة، انتقال من مكان إلى آخر ومن مرحلة تاريخية إلى أخرى، وأصبح الهدف من الحياة هو التقدم/ الترانسفير الدائم. ويُلاحَظ أن لفظ التقدم هو دال بلا مدلول تقريباً، إذ إن الإنسان الغربى لم يُعرِّف على وجه الدقة الهدف النهائى من التقدم، فكل ما هناك أهداف مرحلية. وعلى هذا، فإن الترانسفير، مثل التقدم، كلمة تشير إلى حركة بلا مضمون، صيرورة منفصلة عن القيمة.

٧ - يُلاحَظ أن فكرة الترانسفير قد تَجذَّرت تماماً فى الوجدان الغربى الحديث بحيث لا يستطيع الإنسان الغربى رؤية الطبيعة البشرية نفسها إلا فى إطار الترانسفير. ولعل قمة العقلية الترانسفيرية تظهر فى تعريف البروفسور ماكس لرنر (وآخرين) للإنسان الحديث بأنه إنسان قادر على تغيير منظومته القيمية بعد إشعار قصير، أى أن الإنسان كائن حركى يمكنه أن ينجز الترانسفير من منظومة قيمية إلى أخرى بسرعة، ولا يمارس أى ولاء عميق لأى شىء، ولا يشعر بأى ألم أو وخز ضمير إن غيَّر ولاءاته وهويته وشخصيته وأهواءه (ومن المعروف أن المغنية مادونا، قمة ما بعد الحداثة، تقوم بتغيير شخصيتها مرة كل ثلاث سنوات). ونحن نعرِّف التحديث بأنه رفض كل العلاقات الكونية والثابتة (مثل علاقات القرابة) والقضاء عليها، ورفض المطلقات والثوابت كافة، وإخضاع كل العلاقات للتفاوض وكل القيم للتداول (الترانسفير)، الأمر الذى

يحقق للإنسان الحديث حركية عالية وكفاءة منقطعة النظير فى أداء أية مهمة توكل إليه .

٨ ـ بل يمكن القول بأن الترانسفير قد انتقل كذلك إلى المنظومة المعرفية فيما يُسمَّى «النسبية المعرفية» ، حيث يرفض الإنسان أى يقين معرفى ويرضى بالجزئيات ، فينقل إيمانه من حقيقة إلى أخرى . وهنا ، فإن ما يشكل المعرفة بالنسبة له ليس الحقيقة الكلية وإنما حقائق جزئية متغيرة متلاحقة .

٩ ـ ويُعبِّر الترانسفير عن نفسه فى المنظومة الجمالية ، إذ تظهر أزياء كل سنة بحيث لا تكون لها علاقة بأزياء الماضى ، ولذا فإن الإنسان يتعيَّن عليه تغيير ملابسه باستمرار ، وتظهر كل أسبوع أغنية جديدة يسمعها الإنسان الغربى (والآن الشرقى) ثم ينساها . ويظهر موديل سيارة جديدة كل عام ، فيغير الإنسان (فى المجتمعات التى يُقال لها متقدمة) سيارته مرة كل ثلاثة أعوام . ولعل انتشار الجراحات التجميلية والنيولوك هو تعبير عن نفس الظاهرة ، حيث يُغيِّر الإنسان وجهه ويختار وجهاً جديداً (يُعرَض له أحياناً مسبقاً على شاشة الكمبيوتر) ويقوم بتعديله مع أحد الخبراء ثم يتم تنفيذه . ويمكن رؤية قطاع كامل من الطب (عدسات لاصقة ملونة ـ نهود صناعية . . . إلخ) كتعبير عن الظاهرة نفسها . والإيمان الأعمى بالتجريب فى الفن هو أيضاً نوع من أنواع الترانسفير ، حيث لا يقنع الفنان بعدة أشكال فنية مستقرة يعبر عن نفسه من خلالها ، كما فعل فان جوخ والجزار ، وكما يفعل الرزاز ورباب نمر وحلمى التونى ، وإنما يجب أن يبحث عن شكل جديد .

١٠ ـ أصبح الشكل الحضارى الأساسى هو الترانسفير ، فحضارة الفوارغ والنفايات (بالإنجليزية : ديسبوسابل disposable) والتآكل أو التقادم المُخطَط (بالإنجليزية : بلاند أوبسولسنس planned obsolescence) هى فى جوهرها حضارة ترانسفير . يشرب الإنسان زجاجة عصير أو مياه غازية ويلقى الزجاجة الفارغة ، ويأكل الساندويتش ويلقى بكمية هائلة من الأوراق التى تغلفه . ويشترى سيارة لتصبح بالية بعد سنتين أو ثلاث فيضطر لشراء سيارة جديدة ، وهو يفعل ذلك حتى تزداد حركيته وتزداد مقدرته على الانتقال (الترانسفير) من مكان إلى آخر بكفاءة بالغة . وهى أيضاً حضارة التغليف (بالإنجليزية : باكيجنج packaging) ، حضارة الظاهر اللامع دون باطن ، ولكنه ظاهر لامع يتم تلميعه بدرجات مختلفة ، ويتم تغييره بسرعة خاطفة .

١١ ـ انتقل الترانسفير إلى رؤية الذات، فالإنسان الغربى داخل إطار المرجعية المادية والحداثة المنفصلة عن القيمة قادر على رؤية ذاته باعتبارها مادة استعمالية لا قداسة لها يمكن توظيفها دون أى احتجاج من جانبه. فهو، مثلاً، يشترى المنزل (الذى يشكل نقطة الثبات فى حياة كثير من البشر والمأوى الدائم لهم) ويراه استثماراً، بل أصبح المنزل هو أهم استثمار بالنسبة للأمريكيين، والاستثمار الوحيد لغالبيتهم. وبدلاً من أن يعيش فى منزله ويستقر فيه ويعيد صياغته بشكل يتفق مع احتياجاته وهويته فإنه يبيعه ليحقق ربحاً بعد فترة وجيزة (فى الولايات المتحدة مثلاً يغير كل مواطن مكان إقامته مرة كل خمسة أعوام). لهذا السبب أصبح معمار المنازل محايداً (أربعة جدران محايدة وسقف أكثر حياداً)، وفقد أية خصوصية، وذلك حتى يمكن لصاحبه أن يتركه وينتقل منه (ترانسفير) ويبيعه لشخص آخر بسهولة ويسر ويحقق ربحاً عالياً (أليست هذه هى حضارة الفوارغ؟).

١٢ ـ ولا يعود تغيير المنزل إلى الرؤية الاستثمارية وحسب بل إلى أن الكثيرين يغيرون محل عملهم حتى يحققوا ما يطمحون إليه من حراك اجتماعى. وتُعَد الحركة الدائمة أحد مظاهر التحديث، ولعل الحركة اليومية للملايين من مكان إلى مكان، وحركة ملايين السياح من بلد لآخر، تعبير آخر عن هذا. وفى أحيان كثيرة، يكون مجرد الملل والرغبة فى التغيير هو مصدر الأوتوترانسفير أو الترانسفير الذاتى. ويمكن القول بأن السائح شخصية علمانية نماذجية، فهو إنسان حركى لا يؤمن بالثوابت أو المطلقات منفصل تماما عن أى قيم، يجمع فى شخصيته ثنائية الإنسان الاقتصادى (الذى يراكم المال) والإنسان الجسمانى (الذى يندفع لإنفاقه بشراهة). وهو حينما ينتقل إلى بلد (ترانسفير)، فإن كل همه هو الاستهلاك وتحقيق المتعة لنفسه (اللذة) دون أية اعتبارات إنسانية. أما المجتمع الذى يستقبله، فلا ينظر إليه إلا باعتباره مصدر مال (المنفعة)، أى أنه ينزع القداسة عن المجتمع المضيف ويقوم المجتمع المضيف بدوره بنزع القداسة عنه.

١٣ ـ يُطبَّق الترانسفير على الذات حينما يتحرك المسنون فى المجتمعات الغربية فى إطار المرجعية المادية ويقبلون أن يُنقَلوا إلى بيوت المسنين، أو إلى مدن تشكل جيتوات خاصة بهم، حين يبلغون السن القانونية ويستنفدون عمرهم الإنتاجى الافتراضى،

يمكثون فيها حتى تحين ساعتهم. وهم يفعلون ذلك عن طيب خاطر ويسعون إليه ويسعدون به مادامت المنازل التى سيُودَعون فيها مكيفة الهواء وتحتوى على وسائل الراحة المادية كافة.

١٤ ـ وبحسب رأينا، فإن الترانسفير الذى يُطبَّق على العجائز فى الغرب يَصدُر تقريباً عن المقولات الترانسفيرية نفسها التى تَصدُر عنها الإبادة النازية لليهود والعجزة والغجر والسلاف وغيرهم. فالنازية كانت تنظر للبشر فى إطار المرجعية المادية وفى ضوء مدى «نفعهم»، فمن كان نافعاً منتجاً أصبح من حقه البقاء وغير قابل للترحيل، أما غير النافعين فهؤلاء «أفواه تستهلك ولا تنتج» ومن ثم فلا فائدة ترجى من إطعامها (بالإنجليزية: يوسليس إيترز useless eaters)، وكان يتم تدريب بعضهم ليصبح نافعاً مُنتجاً. أما هؤلاء الذين لا أمل فى تحويلهم لمنتجين، فكانوا يُصنَّفون باعتبارهم يهوداً قابلين للترحيل (بالإنجليزية: ترانفسيرابل tranferable) ويمكن التخلص منهم (بالإنجليزية: ديسبوزابل disposable) وقد سُوِّيت حالة هؤلاء عن طريق الترحيل إلى معسكرات السخرة والإبادة (حيث يتم القضاء عليهم عن طريق العمل المُجهد المتواصل أو عن طريق التسخين السريع فى أفران الغاز) وهذا لا يختلف كثيراً عن ترحيل العجائز إلى بيوت المسنين عند انتهاء عمرهم الافتراضى الإنتاجى، حيث يُتركون فى أمان ليموتوا عن طريق التبريد البطىء المريح.

١٥ ـ ويمكن اعتبار الجنس العَرَضى (أى أن يعاشر الذكر الأنثى دون وجود علاقة عاطفية تتسم بقدر من الثبات بينهما) شكلاً من أشكال التنقل (الترانسفير) من أنثى إلى أخرى، وذلك لأن الأنثى مادة استعمالية لا قداسة لها تُوظَّف لتحقيق اللذة. ولكن يجب أن نسارع ونقول (حتى لا نُتَهم بالتقليل من شأن المرأة) إن الذكر الذى يدخل فى مثل هذه العلاقة هو الآخر مادة استعمالية تُوظِّفها الأنثى لتحقيق اللذة لنفسها، فثمة مساواة كاملة تؤدى إلى التسوية الكاملة وإلى سيادة المرجعية المادية الصارمة على الجميع.

١٦ ـ يتحدثون فى الغرب الآن عن «التفضيل أو الميل الجنسى» (بالإنجليزية: سكشوال بريفيرنس sexual preference) بدلاً من الطبيعة الجنسية الثابتة للإنسان، بمعنى أن الإنسان يختار الممارسات أو الهوية الجنسية التى يميل إليها. فإذا كان المرء

ذكراً، فيمكنه أن يمارس الجنس مع ذكر مثله، فهو جنسمثلى أو شاذ جنسياً (بالإنجليزية: هوموسكشوال homosexual) مثل فوكوه الفيلسوف الفرنسى. وإذا كان المرء أنثى، فهى تمارسه مع أنثى مثلها، فهى مساحقة (بالإنجليزية: لزبيان lesbian) مثل بعض زعيمات حركة التمركز حول الأنثى (بالإنجليزية: فيمينزم Feminism) وهناك من يفضل الآن ممارسة الجنس مع الحيوانات (بالإنجليزية: زوفيليا zoophilia)، ويُقال إن فيلسوف النفعية جريمى بنتام كان يحب ملاعبة القرود بطريقة جنسية. كما أن هناك من يفضل مداعبة الأطفال جنسيا (بالإنجليزية: بيدوفيليا pedophilia) كما هو الحال مع مايكل جاكسون. ويمكن إضافة أذواق غير معروفة فى البلاد المتخلفة، مثل «ترانسفستايت transvestite» وهو الميل إلى ارتداء أزياء الجنس الآخر والتشبه بسلوكه، (افتتحت فى نيويورك مدرسة الآنسة فيرا للأزياء لتعليم الشباب الذكور الذين يودون ارتداء ثياب النساء). وهناك «أندروجيناس androgynous» وهو الخنثى الذى لا يمكن تصنيفه ذكراً أو أنثى (ويؤكد مايكل جاكسون هذا المظهر فى هويته). وهناك «ترانسسكشوال transsexual» وهو شكل طريف جداً بدأ يظهر مؤخراً فى الغرب، فهو مثلاً رجل يصر على أن يكون امرأة، بل يحاول أن تُجرَى له عملية جراحية ليصبح من الجنس الآخر (والعكس بالعكس). وكل من شاهد فيلم «صمت الحملان» رأى عيِّنة من ذلك، فالمجرم الذى اختطف الفتاة يحاول أن يخيط لنفسه بدلة من جلدها (وجلد غيرها من الإناث) حتى يصبح له ثديان مثل الإناث تماماً (ويُلاحَظ ظهور السابقة «ترانس» فى بعض الكلمات). ونضيف إلى هذه القائمة الترانسفيرية «أسكشوال asex-ual» وهو المحايد جنسياً تماماً. وهناك أخيراً (حتى لا ننسى الأصل) «هيتروسكشوال heterosexuel» وهم البشر التقليديون العاديون الذين يختارون أن يشتهوا أعضاء من الجنس الآخر (وإذا أردنا أن نتوخى الدقة تماماً، فإن علينا أن نُسقط كلمة «الأصل» لأن المساواة تحت رايات ما بعد الحداثة تصل إلى درجة إنكار الأصل والمركز تماماً).

١٧ ـ وإذا كان الترانسفير قد انطبق على أمور لا يزال بعضنا يظنها جوهرية وطبيعية وفطرية مثل الجنس، فإنه ينطبق من باب أولى على التنظيم الاجتماعى. ويُلاحَظ أن الأسرة قد اختلفت أشكالها (تماماً مثل الميول الجنسية)، ففى الماضى كان هناك الأسرة الممتدة التى تضم ثلاثة أجيال ثم انكمشت إلى الأسرة النووية التى تضم رجلاً وزوجته وطفليهما (ويستحسن أن يكون الطفلان ذكراً وأنثى حتى يتمكن المجتمع من إعادة

إنتاج نفسه). أما الآن، فقد أصبحوا (فى الولايات المتحدة) يسمون الأسرة النووية «الأسرة الأساسية» (بالإنجليزية: كور فاميلى core family) ويشيرون إلى أنماط أخرى من الأسر. ويُلاحَظ أن هذه الأسرة الأساسية أصبحت أقلية إذ توجد أنواع أخرى، مثل: أب بمفرده مع أطفاله - أم بمفردها مع أطفالها - أب وعشيقته مع أطفاله/ أو أطفالها أو أطفالهما - أم وعشيقها مع أطفالها/ أو أطفاله أو أطفالهما - أم وصديقتها مع أطفالها أو أطفالهما - أب وصديقه مع أطفاله أو أطفالهما. وقد قرأنا منذ عدة شهور عن أسرة من نوع الكور فاميلى الثابت الراسخ، إلا أن تعديلاً طفيفاً دخل عليه إذ انضم للأسرة عشيق الأب ووافقت الأم على ذلك (فمن الواضح أنها تتمتع بعقلية ترانسفيرية منفتحة)، وأصبح تركيب الأسرة على النحو التالى: أم وأب وصديقه وأطفالهم (أى سقط المثنى وسقطت الثنائية والمركزية والمرجعية).

١٨ - ويصل الترانسفير إلى قمته ويتم تكريسه تماماً عندما يختفى مفهوم الطبيعة البشرية فى العلوم الإنسانية الغربية (كيف يمكن أن يقوم مثل هذا المفهوم فى مثل هذا المجتمع؟) ويصبح من الرجعية بمكان الاهتمام بأية مطلقات أو ثوابت إنسانية أو مرجعية. فالإنسان هو مجموعة من العلاقات المادية المتغيرة التى يمكن تعريفها إجرائياً وحسب.

١٩ - كما يصل الترانسفير إلى قمته، على مستوى الممارسة، فيما يُسمَّى بتنميط المجتمع (بالإنجليزية: ستاندردايزيشن standardization)، وهو أن يتم تنميط السلع فى المجتمع وإخضاعها للنموذج الآلى. وبعد أن يتم تنميط الحياة المادية (البرانية)، يبدأ تنميط الحياة النفسية (الجوانية). ويظهر هذا فيما نسميه «صناعة اللذة» التى تقوم بتنميط أحلام الإنسان ورغباته وتطلعاته وشهواته من خلال الأفلام والإعلانات والمجلات الإباحية وغير الإباحية. وعملية التنميط تعبير منطقى عن عمليات الترشيد فى إطار المرجعية المادية والحداثة المنفصلة عن القيمة. ومع تنميط حياة الإنسان البرانية والجوانية، نكون قد وصلنا إلى الترانسفير الكامل للإنسان، ليصبح كزجاجة الكوكاكولا أو قطعة الغيار، فيمكن نقله من مكان إلى آخر، ويمكن التخلص منه دون أى إحساس بالمأساة أو الملهاة، وهذه هى اليوتوبيا التكنولوجية الكاملة أو الفردوس الأرضى أو نهاية التاريخ.

٢٠ - والنظام العالمى الجديد هو تعبير عن تَصوُّر العالم الغربى أن إبستمولوجيا الترانسفير والمرجعية المادية قد هيمنت تماماً على العالم بأسره، وأنها قد غزت البلاد والشعوب والعقول كافة (أو على الأقل عقول النخب الحاكمة) وأن الجميع على استعداد لأن يغير قيمه بعد إشعار قصير، وعلى استعداد لاستبعاد القيم الأخلاقية مثل الكرامة والتمسك بأرض الأجداد والدفاع عن المطلقات. فمثل هذه القيم تجعل نقل الأنماط الاستهلاكية، وانتقال رأس المال (فى شكل الشركات متعددة الجنسيات)، وتنفيذ توصيات البنك الدولى، أمراً صعباً. ويتوهم الغرب أننا قد وصلنا لهذه المرحلة التى تُستبعد فيها القيم الثابتة بسهولة ليتبنى المرء أية قيم أخرى. وقد جاء شمعون بيريس، حينما كان يشغل منصب وزير خارجية إسرائيل، إلى القاهرة وجلس مع بعض المثقفين المصريين وأخبرهم بأن المسألة كلها تجارة فى تجارة، فالجميع يدور فى إطار المرجعية المادية. فالديموقراطية تجارة، والأوطان بوتيكات وفنادق، والإنسان وحدة اقتصادية يمكن نقلها (ترانسفير). وكما قال أحد المثقفين المصريين «كل الدول تود أن تكون سنغافورة»، وهى بلد لا تشتهر بهويتها أو قيمها أو إسهاماتها الحضارية، وإنما بالسوبرماركتات والمقدرة المذهلة على البيع والشراء، أى أنه بلد يدور تماماً فى إطار المرجعية المادية وعقلية الترانسفير.

٢١ - يمكن أن نتوجه لقضية علاقة الدال بالمدلول (أو الاسم بالمسمى) لندرك مدى تغلغل مفهوم الترانسفير فى أكثر الأشياء ثباتاً، أى اللغة الإنسانية. فمنذ عصر النهضة فى الغرب، كان ثمة إيمان عميق بأن كل شىء خاضع للتغير، ولا يوجد ثابت سوى قانون الحركة. ولابد من الإيمان المطلق والثابت بضرورة التغيير (فهذه هى حضارة التقدم). ويُعبِّر هذا عن نفسه فى فلسفة مثل الداروينية والنيتشوية حيث يصبح العالم كياناً متطوراً متغيراً ولا يوجد فيه ثبات إلا للقوة، فمن خلال القوة يستطيع الإنسان أن يفرض المعنى الذى يريده. وقد بيَّن هوبز أن الدولة هى المعرِّف الأكبر (بالإنجليزية: جريت ديفاينر great definer)، فمن خلال سطوتها يمكنها أن تمنح الدلالة للكلمات، فكأن الدال لا علاقة له بالمدلول إلا من خلال القوة. وهناك الجانب الآخر من نفس القضية وهو البرجماتية (نيتشوية الضعفاء)، وهى فلسفة تدعو للتكيف الدائم مع الأمر الواقع. كما أن هذه المرونة الترانسفيرية تعنى تَقبُّل تعريف الأقوياء للكلمات، بل إعادة تسميتها حتى تكتسب شرعية جديدة، ومن ثم تصبح «فلسطين» «إسرائيل»

وتصبح «الضفة الغربية» «يهودا والسامرة». وينطبق نفس الشيء على كثير من الظواهر التي يتكيف معها المهزومون ممن لا حول لهم ولاقوة. فالأطفال غير الشرعيين كانوا يُسمَون بهذا الاسم، ولكنهم، من خلال التكيف، أصبحوا يسمون «أطفال أم غير متزوجة» (بالإنجليزية: أنويد مذر unwed mother)، ثم أصبح يُطلَق عليهم «أبناء أسرة ربها إما أب أو أم» (بالإنجليزية: سنجل بيرنت فاميلى single parent family)، ثم اكتسبوا أخيراً اسماً لطيفا هو «أطفال طبيعيون» (بالإنجليزية: ناتشورال بيبيز natural babies)، وهو أمر يعنى أن الحادث تم قيده ضد مجهول أو أنه ثمرة الطبيعة/ المادة. وأخيراً أصبحوا يسمون «لاف بيبيز love babies» وهى عبارة إنجليزية مبهمة. فكلمة «love» الإنجليزية تعنى «حب» كما تعنى «جنس» (كما فى عبارة «تو ميك لاف to make love» الإنجليزية، والتى يترجمها بعض البلهاء بعبارة «يتعاطى الحب» مع أنها تعنى فى واقع الأمر أموراً لا علاقة لها بالحب أو الكره)، ومن ثم فهم «أبناء الحب/ الجنس». ومهما كان المعنى المقصود، فإن العبارة الجديدة تُخفى الأصول وتجعل ظاهرة الأطفال غير الشرعيين ظاهرة طبيعية تماماً، فثمة انتقال (ترانسفير) من الحرام والحلال إلى الحياد، تماماً مثلما أصبحت البغىّ «عاملة جنس ـ sex worker» وأثناء هذه العملية، تنحل علاقة الدال بالمدلول تماماً.

٢٢ ـ ومادمنا نتحدث عن الترانسفير المعرفى الإبستمولوجى، فيمكن أن نُعرِّف الترانسفير بأنه أولاً هيمنة المرجعية المادية، ثم اختفاء المرجعية والمركز الذى يؤدى إلى الإيمان بالصيرورة المنفصلة عن القيمة، وبأن الثبات الوحيد هو التغير، ولذا فليس هناك هامش أو مركز، ولا قمة ولا قاع، ولا داخل ولا خارج، ولا فارق بين إنسان وحيوان، ولا جميل ولا قبيح، ولا خير ولا شر، ولا عدل ولا ظلم، ولا علاقة ضرورية بين دال ومدلول (يتحدث أنصار ما بعد الحداثة عن رقص الدوال). وهذا وصف دقيق لعالم ما بعد الحداثة حيث لا يمكن لأى كائن، بما فى ذلك الإنسان، أن يشغل مكاناً متميِّزاً، وحيث كل الأمور متساوية وكل الظواهر نسبية، وحيث الأصل والصورة شيء واحد، وحيث يمكن أن يحل شيء محل شيء آخر وتحل كلمة محل كلمة أخرى. وبهذا المعنى، يمكن القول بأن ما بعد الحداثة هى أيديولوجيا النظام العالمى الجديد حيث ينزلق الجميع من السوق إلى المصنع، ومن المصنع إلى السوق، تماماً كما بشَّر وزير خارجية إسرائيل.

الغنوصية والعبادة الإبليسية
والحداثة المنفصلة عن القيمة

من مظاهر القصور الأساسية فى الخطاب التحليلى العربى (فى معظم فروع المعرفة) أننا نقوم بنقل «الأفكار» دون أن نمعن النظر فى الفكر. أى أننا قد ننقل فكرتين أو ثلاثا، ولكننا لا نلقى بالا للمنظومة الفكرية المتكاملة بمضمونها الفلسفى، ولذلك فقدنا المقدرة على ربط الأفكار بعضها ببعض، ولم ننجح فى تطوير موقف نقدى تجاه ما ننقل من أفكار.

استشرى هذا المنهج، حتى أصبحنا ننظر إلى واقعنا بنفس الطريقة التجزيئية التفتيتية. وهذا ما حدث حين اكتشفنا ما سميناه «العبادة الإبليسية» بين بعض شبابنا الذين يذهبون إلى أماكن غريبة مثل المقابر ويقومون بشعائر شبه دينية صبيانية بعضها له طابع جنسى فيذبحون ديكا على سبيل المثال ويلوثون أنفسهم بدمائه، ويرتدون ملابس غريبة يتصورون أنها شيطانية. وقد يطلون وجوههم بمساحيق لا تقل غرابة عن ملابسهم. وقد يرقصون رقصات تشبه الزار على إيقاع موسيقى الروك الصاخبة. وقد لاحظ البعض ـ عن حق ـ أن عبدة الشيطان هم أساسا من «أولاد الذوات» الذين يسافرون إلى الخارج، ومن ثم فقد اعتبروها مسألة محصورة فى طبقة معينة، ثم أنها «مستوردة» أحضرها بعض الشباب مع ما يحضرون من سلع. ونتيجة لهذه الرؤية قام البعض بالتهويل، وطالب بتدخل أجهزة الأمن (وربما مصلحة الجمارك أيضا!) للقضاء على الظاهرة. وفى مقابل هؤلاء، قام آخرون بالتهوين من شأنها، قائلين إنهم مجرد شباب يلهون! ولو نظرنا إلى القضية بشكل أكثر تركيبا لاكتشفنا أنها ليست قضية أمنية بالمعنى المباشر، وأنها ليست مسألة بضاعة فكرية أحضرها البعض من «الخارج

الشرير» إلى «الداخل النقى»، وإنما هى قضية اجتماعية تتجاوز الحلول الأمنية والتحليلات الاقتصادية.

وليس من الصعب أن نتفق مع من يهونون من شأن الظاهرة، فى أن الشباب فى العصر الحديث يحتاج لبعض رموز التمرد، ليوجد مسافة بينه وبين والديه حتى يمكن إعلان استقلاليته. والصبية فى حاجة دائما إلى ما يسميه المجتمع المصرى قليلا من «الشقاوة» أو «الشيطنة»، وهو ما فعلناه حين كنا فى تلك السن. كنا ندخن سيجارة أو نرتدى ثيابا غير مألوفة أو نقص شعورنا بطريقة جديدة. ولأن أشكال التمرد كانت معقولة وليست مدمرة، كان المجتمع يستوعبها، باعتبار أنها لا تمثل خطرا على بنيته أو على ركائزه الأساسية. ولكن حينما تحل عبادة الشيطان محل تدخين السيجارة، فإن «الشيطنة» هنا تصبح حقيقة لا مجازا، بمعنى أنها تغدو هجوما سافرا على المجتمع وركائزه الأساسية، ولذلك يصعب على المجتمع تمريرها أو التفاهم معها. ومن هنا كان «الهيجان» الذى حدث، حيث أدرك المجتمع أن المسألة تجاوزت الخطوط الحمراء. وهو «هيجان» محمود على أى حال، خصوصا إذا واكبه فهم متعمق يمكن المجتمع من الدفاع عن نفسه، ومن مساعدة هؤلاء الصبية أو الشبان على إدراك المضامين الهدامة الكامنة فى «شيطنتهم».

وابتداء لابد وأن نقرر أن منظومة العبادة الشيطانية ثمرة من ثمرات الحداثة المنفصلة عن القيمة. ورغم أن هذه الحداثة تضرب بجذورها فى التشكيل الحضارى الغربى الحديث، إلا أنها أصبحت جزءا من تشكيلنا الحضارى، خاصة بين أعضاء الطبقات الثرية التى تم تغريبها. وهناك العديد من الأساطير الشيطانية التى تسيطر على هذه المنظومة، من ذلك مثلا أسطورة بروميثيوس الذى سرق النار (أى المعرفة) من الآلهة، وأعطاها للإنسان كى يبدأ الحضارة، فقامت الآلهة بتعذيبه. وهناك أسطورة فاوستوس، هذا العالم الذى باع روحه للشيطان كى يحصل على المعرفة. وفى خلفية كل هذه الأساطير توجد قصة السقوط فى العهد القديم، التى تقول إن الشيطان أغوى الإنسان وجعله يأكل من شجرة المعرفة المحرمة!

وثمة عنصران أساسيان هنا: العنصر الإلهى والعنصر الشيطانى. وفى جميع الحالات ينضم الإنسان للشيطان ويرفض الإله حتى يصل إلى المعرفة الكاملة، ومن ثم

يتحكم فى الكون. وهو فى موقفه هذا ينكر فكرة الحدود ذاتها، ليصبح إنسانا متألها، إرادته ورغباته ليس لها ضابط أو رابط، وبالتالى فإنه يستمد معياريته من ذاته وحدها، أى لا يعبد إلا ذاته، وهذا هو جوهر الفكر «الإبليسى».

إبليس هنا ليس كائنا له قرون وذيل وإنما هو يتمثل فى فكرة إنكار الحدود وإعلاء الذات والإرادة. وهى فكرة محورية فى الحداثة المنفصلة عن القيمة، ظهرت بشكل مباشر فى الرؤية الداروينية الاجتماعية، ثم فى الفلسفة «النيتشوية» التى تهاجم العطف والمحبة والعدل والمساواة باعتبارها أخلاق الضعفاء. والعالم فى منظورها ليس سوى حلبة صراع، لا يوجد فيه عدل أو ظلم، وإنما فقط قوة وضعف ونصر وهزيمة. والبقاء ليس للأفضل، وإنما للأصلح من منظور مادى، أى للأقوى. من هذا المنطلق ثمة مطلق واحد هو إرادة الإنسان، البطل القوى المنتصر، الإنسان المتأله، أى الشيطان بالمعنى الفلسفى.

هذه النزعة الشيطانية لا تعبر عن نفسها من خلال أفكار مجردة، وإنما من خلال أفكار بسيطة تتغلغل فى حياتنا. فمن أهم قناعاتنا وثوابتنا الآن أن الهدف من الحياة هو البحث عن اللذة وتعظيم الفائدة. ثم أن الأمور كلها نسبية، باعتبار أن كل شىء يتغير بما فى ذلك المعايير، ومن ثم فالعالم لا مركز له. ولا توجد مطلقات معرفية أو أخلاقية، الأمر الذى يتعذر فى ظله التواصل بين الناس. هذه الرؤية العدمية تفضى بالإنسان إلى حالة من الخواء الروحى لا نظير له، ولم يعرفه فى تاريخه. إذ يصبح الإنسان حبيس «قصته الصغرى»، كما يقول دعاة ما بعد الحداثة، وليس لديه «قصة كبرى»، أى منظومة فلسفية أو دينية شاملة تفسر له عالمه وتسبغ عليه شيئا من المعنى.

إلى جانب هذا الفراغ الفلسفى يظهر فراغ اجتماعى ونفسى متعدد المصادر. ففى عالم الحداثة المنفصلة عن القيمة كل شىء مباح، ويجد الإنسان نفسه محاصر بعدد هائل من الأشياء المباحة، التى لا يمكن للجهاز العصبى استيعابها، فعقل الإنسان لا يمكنه استيعاب كل شىء. وما تعدد السلع إلا مظهر من مظاهر التعددية المفرطة هذه، التى تجعل الإنسان فى صيرورة دائمة، لا توسع من نطاق حريته وإنما تقوضها، وتقوض مقدرته على الاختيار. حدث ذلك فى وقت تآكلت فيه الأسرة، فأصبح الإنسان يتيما بشكل حرفى، يواجه العالم وحيدا بغير معين، فقد جرى تهميش الإله، وفقد المرجعية الدينية والاجتماعية والأسرية.

أدى الإحساس باليتم هذا إلى ظهور حاجة إلى جماعة أو تنظيم أو ديانة جديدة، تملأ الفراغ الذى خلفه غياب المرجعية وتفتت المجتمع وتراجع الأسرة. الأمر الذى أدى إلى ظهور عبادات وديانات جديدة فى الغرب تشبع هذه الحاجة. ومن الظواهر المدهشة أنه كلما تصاعدت معدلات التحديث والعلمنة (بما استصحبه ذلك من تقليص لنطاق الغيب والمطلق)، تزايدت العبادات الجديدة ذات الطقوس البدائية الوثنية المغرقة فى اللاعقلانية والجهالة. فظهر ما سمى .T.M أو Transcendental Meditation أى التأمل المتجاوز، وهارى كريشنا، وما يسمى بعبادة العالم الجديد (كأن يعبد الإنسان أشكالا هندسية أو قطعة من الكريستال). وانتشر المنجمون والعرافون والسحرة (المعروف أن زوجتى الرئيسين الأمريكيين ريجان وكلينتون لجأتا إلى العرافين قبل اتخاذ العديد من القرارات الحاسمة) وعبادة جايا (أى عبادة الكرة الأرضية).

والعبادات الجديدة، شأنها شأن العبادة الإبليسية، هى شكل من أشكال الغنوصية. والغنوصية من الكلمة اليونانية «جنوصيص gnosis» ومعناها «علم» أو «حكمة» أو «عرفان» أو «معرفة»، وهى حركة فلسفية وتعاليم دينية متنافرة لها أصول يهودية قوية دخلت عليها عناصر من الفلسفة اليونانية خاصة الأفلاطونية المحدثة. والتعاليم الغنوصية تأخذ شكل أنساق أسطورية جميلة فى غاية التنوع والتجانس، انتشرت فى الشرق الأدنى القديم فى القرنين الثانى والثالث بعد الميلاد. ورغم عدم تجانس أساطيرها وتعاليمها وأفكارها، بل وتنافرها، يمكن القول بأن كل الأنساق الغنوصية تدور فى إطار فكرة وحدة الوجود المادية، بمعنى أن الإله يحل فى الإنسان والطبيعة ويذوب فيهما فيكونون وحدة عضوية. فهذه العناصر الثلاثة تتكون من جوهر واحد وهو جوهر مادى طبيعى، ومن هنا فكرة وحدة الوجود أو واحدية الوجود. وتعد الغنوصية أهم تعبير عن فكرة وحدة الوجود (فى شكلها المادى) وعن النزعة الطبيعية المادية وأكثرها تبلوراً. ومع هذا تنطلق الحلولية الغنوصية عادة من رؤية اثنينية ازدواجية صارمة ترى أن هناك إلهين وليس إلها واحدا، إله خفى خيّر (إله العهد الجديد) وإله ظاهر شرير (إله العهد القديم). والإله الظاهر هو أيضا الإله الصانع الذى خلق هذا العالم المادى.

ويفرق الغنوصيون بين الجسم والنفس (سيكى) والروح (نيوما). هذه النيوما هى الذات داخل الذات وهى ليست من مخلوقات الإله، فهى سابقة على الخلق، قديمة

قدم الكون والإله، بل وهى جزء من العالم النورانى، عالم الإله الخفى. والبشر النورانيون ينتمون إلى عالم الخلود النورانى لا يحكمهم الزمن ولا يدركهم الموت. ولكن هؤلاء النورانيون، رغم طبيعتهم الإلهية، قذف بهم فى هذا العالم المادى الشرير وهذا الزمان الردىء لا لذنب اقترفوه أو لشر متأصل فيهم وإنما بسبب خلل كونى. وهم يعيشون فى هذا العالم ولكنهم ليسوا منه، يعرفون تمام المعرفة أنه عالم مخلوق زائف وأن الموت نفسه زائف، فهم من أصحاب الخلود يتذكرون دائما طبيعتهم الإلهية، وأن الخلاص لن يتم ولن يبلغ الإنسان الكمال (الذى هو اسم آخر للنجاة والخلاص) إلا من خلال معرفة باطنية (غنوص) فيما يتصل بالحقيقة الكلية الشاملة والمبدأ الواحد المطلق الذى يحكم الكون بأسره. وهى معرفة أو عرفان بالإنسان، معرفة الروح (نيوما) لنفسها، تُفضى إلى معرفة بالإله. لأن الإله هو فى نهاية الأمر الإنسان، والإنسان هو الإله، فهما نفس الشىء أو على الأقل ينتميان لعالم واحد وصيغا من نفس المادة أو الجوهر. ولذا فإن الخلاص والكمال هو فى واقع الأمر معرفة تفضى إلى اتحاد الذات الإنسانية مع الألوهية اتحاداً جوهرياً. هذه المعرفة ستحرر الإنسان الإلهى من قيود الوجود المادى ومن الزمن والطبيعة، بل ومن كل الأنفس المخلوقة الأخرى ومن العالم المخلوق بأسره.

وتذهب الأساطير الغنوصية إلى أن الإله الخفى الخيّر سيرسل بمخلص يحمل الغنوص اللازم للخلاص، فيعلمه للنورانيين الذين سيقومون بخداع حكام العالم المادى بسماواته السبع (الأركون) حتى يصلوا إلى الإله الخير الخفى ويتحدوا به. وبعد اتحاد النورانيين، أصحاب الغنوص بالإله، سيختفى العالم المادى الذى خلقه الإله الصانع. هذه الأساطير الغنوصية قد تبدو وكأنها تهويمات مسلية وشطحات صوفية وإشراقات نورانية لا علاقة لها بعالمنا الحديث. ولكن الأمر غير ذلك، فهذه التهويمات والشطحات والإشراقات تحمل فى طياتها كثيراً من المفاهيم ذات الطابع الحديث والتوجه المعاصر، نوجز بعضها فيما يلى:

١ ـ ثمة اختلاف جوهرى بين المنظومات الدينية (مثل الإسلام والمسيحية) والمنظومات الغنوصية لخصته إحدى البرديات فى قولها إن طريق الخلاص ليس الإيمان وإنما المعرفة. فالإيمان الدينى يعنى الإيمان بخالق متجاوز لهذا العالم منزه عنه وبأن

الإنسان له حدود، هذا الإنسان عليه أن يدرس العالم من حوله وأن يُعمل عقله وأن يصل إلى المعرفة. ولكن المعرفة الإنسانية ليست نهائية وهى ليست صيغة سحرية تحل كل المشاكل وتأتى بالفردوس الأرضى، ففوق كل ذى علم عليم. أما الخلاص الغنوصى فهو يبدأ من افتراض جوهر الإنسان النورانى وبأن المعرفة التى سيصل إليها معرفة كاملة شاملة من توصل لها أصبح فى يده مفاتيح العالم والسماوات السبع وأمكنه التحكم فيها، فهو، بعبارة أخرى، إنسان متأله، فرد مطلق مرجعيته ذاته، لا يختلف كثيرا عن الإنسان الحديث (كما تتصوره منظومة الحداثة المنفصلة عن القيمة).

٢ ـ الخلاص فى المنظومات الدينية يتم من خلال الإيمان بالخالق الذى يرسل بمنظومات أخلاقية على الإنسان أن يتبعها، وجوهر هذه المنظومات هو أن يكبح الإنسان جماح ذاته ليفسح مجالا للآخرين. وعلى المؤمن أن يقيم شعائر محددة مرتبطة بقصص دينى ولكن يظل هناك مضمون أخلاقى للقصص والشعائر المترتبة عليها. بل إن أهم ما فى هذه القصص هو المغزى الأخلاقى أو المغزى المعرفى الذى لا ينفصل عن المغزى الأخلاقى. وقد وردت هذه القصص فى كتب مقدسة تعاليمها واضحة يقرؤها من يريد أن ينفذ تعاليم الله. ويبدأ الخلاص فى الإطار الدينى بالتوبة عن الإثم ثم فعل الخير، والجزاء هو الجنة. أما الخلاص فى المنظومة الغنوصية فهو عملية كونية ذات طابع هندسى ليس وراءها غرض بشرى ولا رحمة إلهية. ويأخذ الخلاص شكل بحث عن الصيغة السحرية المناسبة والطلاسم والكلمات والعلامات والمعنى الباطنى للكتب المقدسة التى يتم من خلالها التغلب على حكام السماوات والأرض وخداعهم. ولذا، فإن الخلاص الغنوصى مرتبط دائما بالسحر والشعائر، وهى شعائر مرتبطة بنسق أسطورى هائل ضخم يعطيها ترابطاً ومدلولاً. فالأسطورة تخبئ ميتافيزيقا الغنوصية ونسقها المعرفى، وهى ميتافيزيقا ليس لها مضمون أخلاقى أو هى تؤكد عدم جدوى الأخلاق. ولذا، تهدف الشعائر الغنوصية (مثل السحر) إلى التحكم فى العالم وتأكيد الإرادة (إرادة القوة) لا فعل الخير أو كبح جماح الذات. والغنوصية، فى هذا تشبه تماماً بعض أشكال العلم الحديث بنزعته الفاوستيه للتحكم فى العالم من خلال الصيغ الدقيقة دون أى أعباء أخلاقية أو غرض إنسانى. وفى العصور الوسطى فى الغرب كان يعد الدكتور فاوستوس مفكراً غنوصياً يود أن يحصل على كل المعرفة بهدف تأكيد إرادته والتحكم فى العالم والهيمنة عليه. وقد باع

فاوستوس روحه للشيطان لهذا السبب . ويُعد الفكر الغنوصى هو الأصل الذى تعود إليه فكرة «العلم المنفصل عن القيمة» وفكرة «الحياد» حيث يقوم العالم بإجراء تجاربه بغض النظر عن أية اعتبارات أخلاقية أو إنسانية . وكما أن النورانيين ينشدون الخلاص من خلال الغنوص ، يحصلون عليه ثم يتبعون تعاليمه ويذعنون له ، فإن الإنسان فى العصر الحديث عليه الحصول على المعرفة العلمية ثم عليه الإذعان لها واتباعها .

٣ ـ الرؤية الغنوصية رؤية نيتشوية (نسبة إلى نيتشه ، فيلسوف القوة والإرادة) ، فهى تذهب إلى أن الأخلاق العادية (أخلاق العوام أو الضعفاء فى فلسفة نيتشه) هى قوانين دنيوية من عند الإله الصانع لا يلتزم بها الإنسان العارف ، فهو أرستقراطى مسلح بالمعنى الباطنى يقف وراء الخير والشر . والعرفان يعطى صاحبه شرعية ، فهو يسيطر على واقعه ودوافعه ، ويضع قوانين خاصة به وهى قوانين أسمى من قوانين هذا العالم . الإنسان العارف لا يكن إلا البغض لهذا العالم ويعاديه . هذه الرؤية النخبوية مسألة طبيعية فى الإطار الأخلاقى الغنوصى ، فالمساواة فى الفكر الدينى مرتبطة دائما بالتوحيد ، فإله كل البشر يتساوى أمامه كل البشر ، وانقسام الدين إلى دين للصفوة وآخر للجماهير هو ميراث الديانات الوثنية الحلولية حيث يتحدد مكان الإنسان لا بمقدار ما يأتى به من خير وإنما بمقدار تعبيره عن القداسة الإلهية وحلولها وكمونها فيه ، وبمقدار قربه أو بعده عن الإله القومى ، وبمقدار عدد القرابين التى يقدمها . بل إن الاختلاف بين البشر فى المنظومات الغنوصية ليس اختلافاً أخلاقياً وإنما اختلاف وجودى ، فالمادة التى خُلق منها الروحانيون مختلفة عن تلك التى خُلق منها الجسمانيون والنفسانيون . والتفكير الغنوصى لا يختلف هنا عن التفكير الإمبريالى والعنصرى الذى يفترض أن الإنسان الغربى الأبيض هو سيد العالمين ، وأنه لا يلتزم بأخلاق الضعفاء ولا يعرف أى حدود ، فمن خلال القوة يمكنه أن يفرض ما يريده . كما يمكن القول إن التقديس الأعمى للإبداع الفنى ، وفصله عن أى مضمون أخلاقى أو سياق إنسانى ، هو تعبير عن نفس النزعة الغنوصية النيتشوية التى لا تعادى الإله وحسب وإنما تعادى البشر أيضاً الذين يعيشون فى مجتمع إنسانى داخل حدود الزمان والمكان .

٤ ـ الإنسان العارف ـ حسب المنظومة الغنوصية ـ يملك المعرفة الحقة الخفية . ولذا فهو حر تماماً ، من حقه أن يخرق القوانين ويسقط الحدود ، ومن حقه أن يفعل أى شيء

وكل شيء، بل ومن واجبه أن يخرق الشرائع ويعيش في حمأة الرذيلة بكل ما أوتي من قوة، فالدعر فريضة، وهو التزام فاوستى وليس مجرد رخصة سلبية.

أ - فالشريعة أرسل بها الإله الصانع لإثقال كاهل الإنسان وسجنه وتعذيبه، وهي تعبير عن عدائه للإنسان، ولذا فإن خرق الشريعة هو واجب على الإنسان العرفاني، والدعر هو تحد واع للمعايير التى يفرضها الإله الصانع.

ب - تذهب معظم المنظومات الغنوصية إلى أنه لا يمكن إيقاف سلسلة السقوط، إذ إنه لابد وأن تصل إلى منتهاها وتبلغ مداها، ولابد لقوى الشر والطبيعية أن تعبر عن نفسها إلى أن تنهك قواها وتستنفد تماما. ومن ثم يمكن للروح أن تتحرر من حلقة التجسدات المتتالية. وعلى هذا، فإن ارتكاب الرذائل والموبقات يساعد على إتمام الدورة الكونية للشر، فالدعر إذن فريضة وفضيلة. والشر هو شر فى ظاهره وحسب، أما فى باطنه فهو الخير كل الخير.

ج - تذهب بعض المنظومات الغنوصية إلى أن الانغماس فى الرذيلة هو محاولة لإرضاء حكام السماوات والأرض (الأركون) فإن لم ينغمس الإنسان تماماً فى الرذيلة كل الرذيلة فإن روحه ترسل مرة أخرى إلى الأرض، ولعل انغماس الإنسان فى الرذيلة هو من قبيل خداعهم.

٥ - لكل هذا، نجد أن الغنوصيين يقدسون بعض الشخصيات الملعونة فى العهد القديم والجديد، مثل قابيل وقورح وعيسو ويهوذا، ويعبدون الشيطان، فهؤلاء هم المتمردون العرفانيون الروحانيون الذين يخرقون شريعة موسى، شريعة الإله الصانع، هذا الإله الذى يضطهدهم ويؤثر الجسمانيين والمؤمنين العاديين عليهم، أى أنه يؤثر الأغلبية غير المستنيرة عليهم. بل إن الثعبان الذى كشف لآدم وحواء سر شجرة المعرفة هو البطل الحقيقى لقصة الخلق من وجهة نظر الغنوصية. فهو رمز تحدى الخالق ورفض الحدود والشريعة ورفض الجهل الذى ضربة الصانع على الإنسان.

وثمة شبه واضح بين هذا الموقف ومواقف التمرد الوجودية والعبثية. كما أن الدعوة لممارسة الإباحية كشكل من أشكال رفض الحدود هو أيضاً تعبير عن جانب من هذه المنظومة الغنوصية. ويمكن القول إن العبادة الإبليسية هى الأخرى تعبير عن هذا الجانب من الغنوصية.

٦ ـ وقد أسلفنا أن البشر ينقسمون إلى جسمانيين ونفسانيين وروحانيين. ومن بين الروحانيين من يتمتعون بدرجة عالية من النورانية والشفافية فيصلهم وحى ويسجلون عرفانهم أو غنوصهم فى كتب يوحى بها. ولكن حتى هؤلاء لا يكفون إذ لابد من إرسال أداة عجائبية من الإله، لابد من إرسال المخلص الذى ينزل إلى هذا الكون الفاسد ويعيش فيه منفياً مثل الإنسان، يعيش فيه دون أن يكون منه. وفكرة المخلص الغنوصى تعود إلى مجموعة من الأفكار الوثنية المختلفة فى الديانة الهندوكية والبابلية والزرادشتية واليونانية والرومانية. وينزل المخلص ومهمته ليست التضحية بذاته وإنما نقل العرفان أى الغنوص اللازم لعملية الخلاص، والمخلص يعرف كيف يعمل عقل الإله، بل ويشارك فى المنظومات الإلهية ويجسدها فهو تجسيد للإله الخفى فى الزمان الردىء. وتذهب بعض المنظومات الغنوصية إلى أن ثمة مخلصاً واحداً عبر التاريخ يتجسد فى أشكال مختلفة وتجليات شتى، فهو تارة بوذا وتارة أخرى كونفوشيوس أو عيسى (عليه السلام) أو محمد (صلى الله عليه وسلم)، أو هذا المخلص أو ذاك. وفكرة المخلص الإله الذى يتجسد فى شخصيات مختلفة فكرة أساسية فى البهائية، وفى كثير من العبادات الجديدة التى تنتشر الآن فى الغرب. كما أن المجتمعات الحديثة شهدت ظهور مثل هؤلاء المخلصين المسلحين بالغنوص العلمى والرؤية الموضوعية الحقة مثل روبسبير وستالين وهتلر.

ويمكن الإشارة إلى أن فكرة الاغتراب التى تشكل حجر الزاوية فى فكر هيجل وماركس وغيرهم لا تختلف كثيراً عن إحساس الإنسان النورانى بالغربة فى هذا العالم الردىء. كما أن الفكرة الغنوصية الخاصة بأن الزمان ردىء وأنه سينتهى حينما يلتحم أصحاب الغنوص بالإله، لا تختلف كثيراً عن فكرة نهاية التاريخ وتحقق اليوتوبيا التكنولوجية وانتصار الليبرالية الديمقراطية.

إن الغنوصية، رغم أنها حركة فلسفية/ دينية ظهرت فى القرن الثانى الميلادى وهددت المسيحية وحاولت الاستيلاء عليها من الداخل، إلا أن كثيراً من أفكارها الرئيسية لا تختلف كثيراً عن بعض المنظومات الفكرية التى أفرزتها الحداثة المنفصلة عن القيمة. ورغم لغتها الروحية وأساطيرها الجميلة إلا أنها تضمر رؤية مادية مغرقة فى المادية تترجم نفسها إلى رؤية نيتشوية تمجد القوة والإرادة وعبادة الذات وعبادة إبليس.

ومن هنا سر اهتمام الصحافة الغربية بعبارة بسيطة مثل : «إن المعرفة وليس الإيمان هى التى تؤدى إلى الخلاص» . فثمة جهد مستمر الآن فى الغرب، لبعث الغنوصية ولنشر الأناجيل الغنوصية والمخطوطات الغنوصية بهدف تقويض المنظومة المسيحية والإيمان الدينى، وكأننا لازلنا فى القرن الثانى الميلادى . وكثير من العبادات الجديدة فى الغرب تنتمى إلى النمط الغنوصى . فجماعة بوابة السماء Heaven`s gate التى انتحر أعضاؤها بشكل جماعى منذ عدة سنوات فى الولايات المتحدة بعد أن أكد لهم زعيمهم (المخلص/ الإله) أن مركبة فضائية ستأتى لنقلهم إلى العالم النورانى، هى جماعة غنوصية فى رؤيتها وتوجهها وسلوك أعضائها . ولا يمكن تفسير هذا السلوك إلا من خلال الرجوع إلى المعتقدات الغنوصية وتحليلها .

عبادة الشيطان تنتمى لذلك التيار الكاسح، وهو تيار يتمتع بجاذبية خاصة، لأنه يتوجه إلى «اليتامى» المغتربين الذين قذف بهم فى العالم الحديث والذين يعانون الفراغ الروحى والفلسفى والنفسى . والعبادة الإبليسية هى عبادة الذات، هى قبول النسبى والغوص فيه دون بحث عن ثوابت . وهو ميتافيزيقا كاملة، ولكنها متجسدة فى المادة داخل الطبيعة والزمان . فهى عبادة لشىء حقيقى ملموس (وهذا هو جوهر العبادات الجديدة التى تجعل الإله ماديا يمكن الإمساك به، ومن ثم فهى وثنية جديدة) . كما أن الإيمان هنا لا يحمّل الإنسان بأية أعباء أخلاقية، فهو لا يضطر لكبح جماح ذاته، وإنما يطلب منه أن يطلق لها العنان .

لذلك فليس غريبا أن تأخذ شعائر هذه العبادة شكل ممارسات جنسية، فهى تعبير عن تمجيد الذات وتعظيم اللذة ورفض المعايير الاجتماعية، كما أنها تعبير عن فلسفة القوة والإرادة . وهى القيم التى ينادى بها كثيرون من مثقفينا، فضلا عن أنها القيم الكامنة وراء العديد من الأفلام الأمريكية .

القضية كما نرى عميقة، أعمق من مجرد الاستيراد أو أولاد الذوات . وعند التحليل المتعمق للظاهرة سنجد فى الأغلب أن معدل التغريب والعلمنة بين أولئك الشباب عالية للغاية . وأنهم فقدوا جذورهم الدينية والثقافية تماما، كما أننا سنكتشف أنهم «يتامى»، فالأب والأم إما مشغولان أو منفصلان أو مهاجران . ومن ثم فإن الحيز الإنسانى فى حياة كثير منهم، الحيز الذى يتعلمون فيه القيم وكيف يكون الإنسان إنسانا، هذا الحيز إما أنه ضمر أو اختفى .

إن الغضب الذى أثارته العبادة الإبليسية لدى المجتمع كله يصلح كلحظة توقف وتأمل لنسأل أنفسنا بعض الأسئلة مثل : ما هو سبب الغضب؟ وما هى الأرضية الفلسفية والأخلاقية والدينية التى يستند إليها هذا الغضب؟ هل يمكن تعريفها؟ وإن عرفناها ، فهل يمكن أن تصبح هى ذاتها أرضية لعقد اجتماعى جديد ، يضم المسلمين والأقباط ، واليمين واليسار ، والمؤيدين للعلمانية والمعادين لها ، وغيرهم من المواطنين الذين يودون أن يحيوا حياتهم اليومية دون أن تعذبهم التساؤلات الحائرة حول ثوابت تلك الحياة ، عقد يعرّف ما هى المقدسات التى لا تمس ، والتى يمكن أن نستمد منها معياريتنا ، بدلا من أن تكتسحنا الفوضى الأخلاقية والنسبية والعدمية والحداثة المنفصلة عن القيمة؟

* * *

حضارة الهامبورجر والإنسان

من الحقائق الأساسية فى القرن العشرين، والتى لا يملك الملاحظ الموضوعى إلا أن يعترف بوجودها، ظهور ما يمكن أن نسميه الحضارة الاستهلاكية العالمية، وهى حضارة كما أسلفنا فى دراسة سابقة («الإمبريالية والاستهلاكية» فى الفصل الأول)، هى إحدى إفرازات الحداثة المنفصلة عن القيمة بتأكيدها على الفرد المطلق، الذى لا مرجعية له سوى ذاته وقوانين الطبيعة/ المادة. هذه الحضارة لها رموزها وفنونها ومصطلحها وقيمها، وهى حضارة حازت ذيوعا لم تحظ بمثله حضارة من قبل. ولعل سبب ذيوع هذه الحضارة أنها لا تستند إلى علاقات اجتماعية/ حضارية معينة، أو إلى مواصفات بيئية خاصة، وإنما تحاول قدر استطاعتها أن تنفصل عن التاريخ وعن الزمان والمكان لتطرح أشكالا حضارية متحررة من تلك القيود.

وقد يقول قائل إن هذه ليست حضارة، لأنها تقوض كل الأشكال الحضارية المعروفة لنا، فهى لا تنظر للإنسان باعتباره نتاج تفاعل آلاف السنين بين جماعة بشرية ما والبيئة المحيطة بها نتجت عنه أشكال حضارية محددة يستمد منها الفرد هوية محددة، كما أنها لا تنظر إليه باعتباره كيانا مركبا يتكون من جسد وروح، أو لنقل مكونا من مادة وتطلعات إلى ما وراء المادة، وإنما تراه على أنه شىء بسيط إلى حد كبير. وحتى لو كان الإنسان حقا مكونا من جوانب باطنية روحية تجعله يجابه مشاكل مثل المعنى والإحساس بالاغتراب، وجوانب خارجية جسدية تجعله يجابه مشاكل مثل بناء الكبارى وأزمة الطاقة والمستوى الصحى، فإن هذه الحضارة ترى أن المشاكل الأولى مشاكل شخصية خاصة، على الفرد أن يجابهها بمفرده إن طرحت نفسها عليه، ومن واجبه هو أن يبحث لها عن حلول وإجابات، وسيتكفل المجتمع بالجانب الثانى وحسب فينشئ الكبارى ويمد الطرق ويحل أزمة الطاقة - أى أن الجوانب المركبة

والروحية الغامضة تترك للأفراد، أما الجوانب البسيطة الخارجية فيتم حلها بشكل اجتماعى حاسم عن طريق العلم والتكنولوجيا والتخطيط الدقيق الذى يستند إلى عمليات حسابية ومعادلات رياضية. والهدف من وجود الإنسان فى الأرض ليس البحث عن الحق والخير والجمال أو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وإنما أن يدخل الإنسان حلقة الإنتاج والاستهلاك المفرغة، فينتج ليستهلك ويستهلك لينتج. لكل هذا يرى البعض أن هذه ليست حضارة، وإنما هى الحضارة الضد anti-culture، هذا الرأى له وجاهته، ولكن لو عرّفنا الحضارة بأنها هى كل ما صنعته يد الإنسان (بما فى ذلك أسلحة الدمار الشامل) فإننا لابد وأن نصنف هذه الحضارة الضد على أنها «حضارة».

وأعتقد أننى لن أجانب الصواب كثيرا إن قلت إن هذا الفصل بين الظاهر والباطن، وبين المشاكل الجسدية ومسائل الضمير، هو الذى تستند إليه هذه الحضارة الجديدة، وأن منتجاتها الحضارية تتسم بأنها تتوجه إلى عالم الظاهر وحسب، وأنها تحاول قدر استطاعتها أن تصفى هذه المنتجات من أى عناصر زمنية أو مكانية (تاريخية)، وأنها تبتعد قدر استطاعتها عن مسائل الضمير المزعجة. ونحن إن تصورنا أن هذا الفصل بين ظاهر الإنسان وباطنه قد يكون فصلا متعسفا، بل وغير واقعى، قد نكون محقين، ولكننا فى هذه الدراسة لسنا فى مجال محاكمة هذه الحضارة وإنما نحاول أن نرصد بعض سماتها، وقد يمكننا أن نفعل ذلك بشكل متعين من خلال بعض منتجاتها الحضارية ورموزها.

ويخيل لى أن أهم رموز هذه الحضارة هو البنطلون الجينز الأزرق الذى نعرفه جميعا، والذى ترتديه أعداد متزايدة من شباب العالم (وعواجيزه أيضا). فالچينز يتسم بالبساطة الشديدة، فهو قطعة من القماش السميك، يمكن استخدامها فى صناعة الحقائب أو المظلات أو أى شيء على وجه الأرض، تمت حياكتها بطريقة بسيطة أيضا لا تختلف من مكان لآخر، كما أنها لا تتغير من عام لآخر، فهو بذلك تعبير عن رفض أى تنوع زمانى أو مكانى. ومع هذا يلصق على الجيب الخلفى للبنطلون العلامة التجارية للشركة المنتجة بطريقة أشبه ما تكون بالإعلان عنها، حتى يراها كل من له عين ترى، بحيث يمكنه أن يحدد دخل صاحب البنطلون ومكانته وطبقته. فبنطلون ماركة ليفى يشبه بنطلون جينز آخر فى كل تفاصيله إلا فى الماركة، والماركة (أى القشرة

الخارجية) هي التي تحدد السعر، ولذا فالماركة - في واقع الأمر - أكثر أهمية من البنطلون ذاته. وقد تنبهت إحدى شركات الچينز في سنغافورة إلى هذا الجانب فحاكت بنطلونات علامتها التجارية من الذهب الخالص، وهي بهذا أصابت الهدف المطلوب، التبسيط الكامل الذي يخلص الرداء من ملامح أي هوية حضارية متميزة، وفي ذات الوقت تأكيد السطح بشكل متطرف.

ولعل الرمز الثاني لهذه الحضارة هو الـ «تي شيرت»، والذي لا يختلف في بنائه عن الجينز. فهو أيضا قطعة قماش بسيطة للغاية تمت حياكتها في بساطة بالغة ولا تختلف فانلة من هذا النوع تشتريها من فلوريدا عن نظيرتها في دمنهور أو جبال الألب. ولكنها رغم كل ذلك تستخدم كرقعة للإعلان عن الكوكاكولا أو المكان الذي زاره صاحب الفانلة أو عن بعض معتقداته كأن يؤكد أنه من مؤيدي الأهلي أو الزمالك أو أنه يحب السياحة. وتحدث بعض المفارقات المضحكة نظرا لجهل بعض البسطاء في مصر بمدلول العبارات المكتوبة بالإنجليزية على فانلاتهم. وقد رأيت فتاة تسير مع أمها في شارع قصر النيل وقد كتب على الفانلة التي ترتديها عبارة I am easy ويبدو أن المسكينة تصورت أن معنى العبارة الإنجليزية هو أنها «بنت طيبة» «سهل التعامل معها». ولو عرفت معنى الجملة الحقيقي بما تحمل من إيحاءات جنسية لربما صرخت أو على الأقل ترددت كثيرا في ارتدائها. ولكن مهما كان مضمون الرسالة المنشورة على الـ «تي شيرت»، فإنها تفترض أن صاحب هذا الرداء شيء بسيط، لا يمانع في أن يتحول إلى إعلان متحرك عن أشياء أخرى بسيطة، فهو سطح أو رقعة أو مساحة، مجرد ظاهر، باطنه ليس له أهمية كبيرة.

والآن لو نظرنا لفنون هذه الحضارة لوجدنا أنها تتسم بنفس السمات، ففنونها بسيطة للغاية، منفصلة عن أي خصوصية زمانية أو مكانية. فموسيقى الديسكو إيقاعها أحادي، وإن وجدت تنويعات على الإيقاع الأساسي فهي تنويعات بسيطة لا تبتعد كثيرا عن ذلك الإيقاع. والرقص المصاحب للديسكو لا يختلف كثيرا عن الموسيقى، فيمكن للراقص أن يتحرك في حركات لا تخضع لأية مقاييس مادامت داخل إطار عام. ولكن على الرغم من حرية الحركة وحرية الارتجال إلا أن الحركات تظل تنويعات بسيطة على لحن بسيط. ومرة أخرى نجد أن الموسيقى والرقص لا يرتبطان بأي شكل

حضارى محدد، وإنما هما حركات تكاد تكون بدائية، وهى بدائية بمعنى أنها تظل طافية على السطح تتبع نمطا فى الحركة شبه آلى، فالرقص الذى يسمى بالبدائى يعبر عن نزعات كونية وعن وضع الإنسان فى الكون وعن غربته أمام الطبيعة التى انفصل عنها، ولذا فنحن نجد فى الفن الأفريقى إحساسا غامراً بمأساة الإنسان، وإن كان هناك أيضا تأكيدا لمبدأ الحياة الذى يعبر عن نفسه خلال دائرية الطبيعة التى لا تنتهى، أما بدائية الديسكو فهى لا تصل إلى هذه الأعماق بأية حال. وقد أفرزت موسيقى الديسكو والرقص المصاحب لها النوع الفنى الذى اكتسح الجميع، أى الفيديو كليب. فإن قارنت الفيديو كليب الأمريكى بالهندى بالمصرى باللبنانى فإنك لن تجد أى فروقات جوهرية (إلا فى تصاعد معدلات الإباحية)، فكلها تستخدم نفس المفردات، وفى مركزها يقف جسد الأنثى الذى يتحرك فى عالم الاستهلاك اللذيذ المستحيل!

ومن «فنون» هذه الحضارة الأخرى الإعلانات (خاصة التليفزيونية) وهى أيضا تنتهج نفس النهج، فمركز الإعلان عادة هو سلعة ويصور الإنسان على أنه «يشتهيها» وأنه سيحقق السعادة (أو اللذة) الكاملة لنفسه ولمن حوله إن حصل عليها. فهو إن استخدم معجون الأسنان كذا، فإن وجهه سيلمع مثل وجوه القديسين فى الأيقونات المسيحية أو وجوه أشهر نجوم السينما أو لاعبى الكرة، وهو إن لبس الساعة ماركة كذا فإنه سيصبح مركز اهتمام كل النساء، خاصة الجميلات منهن، وهو إن استخدم العطر الفلانى فإن سحره لن يقاوم. والإنسان الذى يظهر فى الإعلانات شىء بسيط بمعنى الكلمة، دوافعه بسيطة وطموحاته أكثر بساطة، وكلها تنتمى لعالم الظاهر، وتبتعد عن مسائل الضمير، بل إنه يكتسب هويته ذاتها من السلعة. ويلاحظ أن هذا النوع الفنى يجيد استخدام الدافع الجنسى عند الإنسان، بشكل صريح أحيانا وبشكل ضمنى أحيانا أخرى. فاللذة التى سيحصل عليها الإنسان/ الشىء/ المستهلك مرتبطة دائما باللذة الجنسية. ولعل توظيف الإعلانات التليفزيونية للبعد الجنسى للإنسان هو اكتشاف لطاقة محايدة لا تنفد داخل الإنسان، وربطها بالسلع بحيث يتحول الإنسان إلى شىء يشبه كلب بافلوف العتيد بأفعاله المنعكسة الشرطية، إن قُرِع الجرس سال اللعاب، وإن شم الإنسان عطرا معينا (وحلم بالأنثى التى ستخر صريعة هواه) اشترى زجاجة العطر وهكذا. وتجدر ملاحظة أن الطاقة الجنسية هنا منعزلة تماما عن الحب أو الزواج بكل ما

يحملان من خصوصية حضارية ومن أعباء أخلاقية، فهى طاقة عالم الظاهر الذى يقاس، فى مقابل الحب: ذلك السر الذى يستعصى على القياس.

وأهم سلع هذه الحضارة هو ساندوتش الهامبورجر (وأرجو ألا أقحم ذوقى الخاص فى وصفى لهذا الطعام، إذ أننى أشمئز منه تماما وأبذل قصارى جهدى ألا أتناوله). يتسم ساندوتش الهامبورجر بأنه أولا خاضع للقياس تماما، بحيث لا يختلف ساندوتش عن الآخر. ولعل هذا يتضح فى الولايات المتحدة أكثر من اتضاحه فى بلادنا. فأنت إن دخلت إحدى محلات الهامبورجر فإنك ستأكل ساندوتش مثل الذى سبقه ومثل الذى سيلحقه، وستجد نفس البائعين ونفس الابتسامات ونفس الأسعار (ولنقارن ذلك بتجربة أكل ساندوتش الفول، والمفاجآت السارة وغير السارة التى قد تقابلها). إن إعداد ساندوتش الهامبورجر ينتمى لعالم الظاهر، ولذا لا يوجد مجال للإبداع أو التخريب، للتفسير أو الانحراف. وبطبيعة الحال يتخطى ساندوتش الهامبورجر الزمان والمكان، فهو ليس بصينى أو هندى أو مصرى أو فرنسى أو يونانى. إنه الطعام/ الشيء الجدير بالإنسان/ الشيء. وهو إلى جانب ذلك يتناوله الإنسان بمفرده وليس مع العائلة، ويمكن أن يأكله وهو سائر أو شبه نائم أو وهو يزاول عمله، فهو طعام الإنسان الفرد الذى يتحرك فى الحياة العامة، ولا تهم الحياة الخاصة. وقد اكتسح الهامبورجر كل الحضارات، وفى إحدى الإحصائيات الأخيرة ظهر أن أكثر العلامات انتشارا فى العالم الغربى هى أقواس ماكدونالد التى فاق عددها عدد صلبان الكنائس.

ويمكننا بعد ذلك أن نتحدث عن «قيم» هذه الحضارة، وسنجدها تتسم بنفس السمات والصفات، فهى قيم لا تضرب بجذورها فى أى مكان أو زمان محددين، بل إن الثابت الوحيد فى هذه الحضارة هو التغير - ولذا تتغير الأغانى والرقصات والموضات والأذواق والقيم بسرعة. وينتظر أهل هذه الحضارة كل عام الأوامر التى تصدر من بيوتات الموضة أو دور السينما أو مصانع الاسطوانات والكاستات، فهم دائما مشغولون بآخر صيحة، يحاولون قدر استطاعتهم محاكاتهم مهما كلفهم ذلك من مال وجهد، إذ أن إنسان الظاهر لابد وأن يحتفظ بمظهره حسبما ظهر له من تغيرات ظاهرة.

وبشيء من التخطيط وكثير من التجريد فلنتخيل هذا الإنسان الذى يأكل الهامبورجر ويلبس الچينز والـ «تى شيرت» ويرقص الديسكو والذى ينصاع للرسائل التى تصله من

خلال الإعلانات عن آخر الموضات فيستهلك بشراهة والذى يشاهد أفلام الكاراتيه وأفلام الخيال العلمى وأفلام الرعب ويحلم باقتناء سيارة حتى لو لم يكن فى مقدوره أن يمتلك واحدة، نحن إن فعلنا ذلك نكون قد تخيلنا إنسان هذه الحضارة الضد، حضارة الاستهلاكية العالمية.

وسيطرح السؤال التالى نفسه علينا: وما علاقتنا بكل هذا؟ والرد فى غاية البساطة إن قيم هذه الحضارة وسلعها الحضارية بدأت تصل إلى كل أطراف المعمورة وبسرعة خاطفة إلى قرى أفريقيا وأعالى جبال الهمالايا، والمدن الصغيرة فى برارى روسيا (والإنسان السوفيتى، رغم كل الشعارات الاشتراكية الإنسانية الرنانة التى كان يسمعها، كان يحلم بهذه المنتجات والسلع الحضارية). ونحن لهذا نسميها حضارة عالمية، بل إنها على مستوى من المستويات أول حضارة عالمية عرفها الإنسان. ونحن جزء من هذا العالم التى أمسكت بتلابيبه هذه الحضارة الضد، حضارة الاستهلاكية العالمية.

هذه الحضارة الضد ليست أمريكية، رغم أن جذورها أمريكية. ولعلها ظهرت أول ما ظهرت فى الولايات المتحدة الأمريكية لعدة أسباب من أهمها أن المجتمع الأمريكى مجتمع استيطانى (مثل التجمع الصهيونى) ليس له امتداد زمنى طويل، بل إنه يستند إلى مجموعة من الأساطير والمعتقدات القومية التى تنكر الزمان والتاريخ (التاريخ الأوروبى ثم تاريخ القارة الأمريكية قبل استيطان الأبيض). وهو بسبب جذوره الاستيطانية، ثم تحوله إلى مجتمع مهاجرين، يتكون من خليط بشرى مهاجر، ولاءاته غير محددة، انتماءاته غير واضحة. ويحاول أعضاء هذا الخليط أن يتخلصوا من أى عناصر مركبة قد حملوها من مجتمعاتهم السابقة التى نزحوا عنها حتى يندمجوا فى المجتمع الجديد بكل ما يتطلب من تبسيط للشخصية الإنسانية وتخلى عن «مسائل الضمير» وتساؤلاته. والمجتمع الأمريكى إلى جانب هذا مجتمع رأسمالى استهلاكى بالدرجة الأولى، والأيديولوجية الاستهلاكية تفترض أن الإنسان شخصية محددة الأبعاد يمكن التحكم فيها من الخارج، وإن الإنسان مثل المكنسة الكهربائية، يمتص السلع بشراهة غير عادية، ودون أن يعمل عقله (بعد أن خدرته الإعلانات وأفقدته وعيه). إن المجتمع الأمريكى بحكم تكوينه الاقتصادى والتاريخى والحضارى مهيأ

أكثر من غيره من المجتمعات لإنتاج سلع هذه الحضارة الجديدة، واستهلاكها والأهم من هذا تصديرها. وسلع هذه الحضارة من السهل تصديرها لأن التأقلم عليها واستهلاكها لا يتطلب جهدا كبيرا، إذ إن المطلوب أن ينسى الإنسان أعماقه المركبة ومسائل الضمير وأن يعيش فى السطح البسيط وأن تصبح هويته هى اللاهوية الجديدة، ومن يمكنه أن يقاوم هذا الانتحار السهل والموت اللذيذ؟ وهذا ما حدث لمعظم المجتمعات الحديثة، التى رضخت لإغواء سلع هذه الحضارة الضد، وتبنتها دون إدراك لتأثيرها على أسلوب الحياة وعلى نسيج المجتمع.

ومع هذا يجب أن نتنبه إلى أنه لا يمكن الحديث عن «غزو ثقافى غربى أو أمريكى» فهذه الحضارة التفكيكية، المنفصلة عن القيمة والزمان والمكان والتراث والتاريخ، لا تقوم بتفكيك الحضارات الشرقية وحسب وإنما تقوم بتفكيك كل الحضارات، بما فى ذلك الحضارة الغربية ذاتها. فالأجيال الجديدة فى الغرب لا تعرف تراث بلدها، وفى بلد مثل انجلترا ذات التقاليد العريقة تحولت هذه التقاليد إلى زخارف توظف من أجل تسلية الأطفال وجذب السياح! وتوجد فى الولايات المتحدة جيوب حضارية لها تراثها مثل الثقافة شبه الفرنسية فى لويزيانا والتقاليد الثقافية البروتستانتية فى ماساشوستس وبقايا التقاليد الزراعية الأرستقراطية فى الجنوب، كل هذا يتم تقويضه وتفكيكه. ولنتذكر أن هذه الحضارة لا تأتى لنا بالأعمال المسرحية الشامخة لمؤلفين مسرحيين غربيين مثل سوفوكليس أو راسين أو شكسبير، ولا الأعمال الموسيقية الكلاسيكية لمؤلفين موسيقيين مثل باخ وموتزارت وتشايكوفسكى، ولا حتى أنواع الطعام الغربى المتنوعة (فرنسى - إيطالى - يونانى)، بل تصدر لنا سلعها الحضارية التى لا لون ولا طعم ولا رائحة لها. وأخيرا يجب أن نتذكر أن كلمة «غزو» تفترض وجود شكل من أشكال الإرغام، وحسب معلوماتى إن كان هناك ثمة إرغام (مثل قوة رأس المال وسطوة الإعلانات التى تروج لهذه السلع) فهناك أيضا استعداد كامن لكثير من البشر أن يستسلموا لإغواء هذه السلع، فالإنسان أحيانا يفضل السهل على الجميل، والمادى البسيط على الإنسانى المركب. فعبارة «غزو ثقافى» لا تصف الحالة بدقة، وقد يكون من الأدق الحديث عن «إغواء ثقافى»، وقد استسلم الكثيرون منا لهذا الإغواء. وعلى كل، تساهم الفضائيات العربية بكل نشاط فى هذا «الإغواء الثقافى».

وقد بدأت سلع هذه الحضارة فى طرد كثير من سلعنا ومنتجاتنا الحضارية بكل حسنها وقبحها ، لتحل محلها بكل حيادها . ولينظر القارئ إلى إعلانات التليفزيون المصرى التى تبشر بالسلع التى تجلب السعادة وتلمح إلى اللذة الجنسية الموعودة ، والتى تم اختيار نجومها بعناية شديدة حتى يكونوا أبعد ما يكون عن أى شيء له علاقة بعالمنا العربى . فالمطلوب هو تجاوز الزمان والمكان لنسقط فى اللازمان الاستهلاكى ، وهى عملية لن ينتج عنها سوى ازدياد غربتنا عن بيئتنا ، فنحن نجيد التعامل مع سلعنا ومنتجاتنا ، فهى تعكس شيئا ما داخلنا ، يشعرنا بالطمأنينة . أما حينما تدخل إحدى هذه المحلات والمقاهى الجديدة وترى العمال المرتدين ألوانا لا علاقة لها بأى بيئة ، وتسمع موسيقى لا أصل لها ، وتأكل طعاما لا ملامح له ، فإننا نرى الواقع كشيء خارج عنا .

ولكن الأهم من هذا ، هل يمكن لهذه الحضارة التى تشجع ظهور نمط فردى ، غير منتم واستهلاكى ، أن تخدم مصالح مجتمعنا؟ وكيف يمكن أن نفسر الحديث المستمر عن الأزمة الاقتصادية وضرورة التقشف والترشيد ، ونحن نساعد على إشاعة رؤية للحياة شرهة نهمة ، ترى أن الإنسان إنما وجد فى هذا الكون كى يحقق أكبر قدر من اللذة باستهلاك أكبر قدر ممكن من السلع ، بغض النظر عن كل «مسائل الضمير»؟ وهل سيظل صناع القرار فى مصر قابعين داخل اللجان المتخصصة لا يمكنهم أن يربطوا بين الفقر المتزايد والإحساس بالاغتراب وكثير من الأمراض النفسية من جهة ، والإعلانات التليفزيونية التى تدعو للاستهلاك من جهة أخرى؟ وألا يمكن أن نرى أن التنمية لا تستند بالضرورة إلى «ثورة التطلعات المتزايدة» ، كما يخبرنا بعض علماء الاجتماع فى الغرب ، وإنما عن طريق توجه حضارى جديد ، يعيد بعث قيم تراثية ترى أن الإنسان ظاهر وباطن ، وأنه كيان مركب يمكنه أن يساهم فى البناء والإبداع والإنتاج ، إن وجد داخل مجتمع عادل يسد حاجاته الأساسية (التى يمكن تعريفها وتحديدها) ويضمن له شيئا من الأمن ، بدلا من تركه أمام سيل من سلع الحضارة الاستهلاكية العالمية وقيمها التى ستوصلنا جميعا إلى بوابة جهنم؟

❊ ❊ ❊

الثقافة الشعبية فى مصر والانفصال عن القيمة

كلما فكرت فى أن أكتب مقالاً عن بعض الأغانى أو المسلسلات التليفزيونية أو الأفلام يسألنى الكثيرون لماذا أفعل ذلك؟ فهذا لا يليق بمفكر مثلى يدعى أنه مفكر عربى إسلامى، وينصحوننى مخلصين ألا أفعل! والنصيحة وجيهة من بعض النواحى، فالتخصص دون شك أمر مطلوب، كما يجب ألا يسف الكاتب فيعالج ما هب ودب من موضوعات قد تعن أو تعرض له. ولكن الثقافة الشعبية اليومية موضوع حيوى للغاية يمس حياتنا بشكل دائم ومباشر، فالغالبية الساحقة من الناس تتلقى ثقافتها من التليفزيون أو السينما أو المجلات الأسبوعية المصورة. وفى تصورى أننا إذا لم نخضع هذه الوسائل الإعلامية التثقيفية للتقييم والتمحيص الدائمين فإننا نكون قد خسرنا معركة الثقافة الشعبية دون دخولها، ونكون قد تركنا الذوق الشعبى يشكله ويعبث به من يشاء من تجار الفن ووكلاء الفنانين والبيروقراطيين الذين لا روح لهم، وحيث إن موضوع الثقافة الشعبية لا يندرج تحت أى تخصص محدد، بل لابد أن يظل مجالاً مفتوحاً يسهم فيه كل المهتمين بحاضر بلدهم ومستقبله وبنوعية الحياة فيه، وجدت أنه قد يكون من المفيد أن نعرض بالتحليل من آونة لأخرى لأعمال فنية شعبية تحرز شيوعا ملحوظا لفترة زمنية ما. إن الثقافة الشعبية تحدد إدراك الملايين للعالم ولأنفسهم ولوظيفة الجسد والجنس (وهى أمور من صميم وجودنا الإنسانى). ويمكننا أن ندرس التطورات التى تطرأ على المجتمع من خلال دراسة مقارنة لبعض الأعمال «الفنية» الشعبية التى أحرزت شيوعا. ويمكننا أن نرصد تصاعد معدلات الحداثة المنفصلة عن القيمة من خلال الدراسة المقارنة لهذه الأعمال، ولا شك أن انفصال القيمة عن جوانب كثيرة من حياة الإنسان يؤثر كثيرا فى رؤيته وتوقعاته من نفسه ومن الآخرين وفى سلوكه اليومى.

١ـ تأملات فى الواد التقيل والقلب الكاروهات:

لاحظت أن فيلم «خلى بالك من زوزو» استمر عرضه فى أوائل السبعينيات عدة أشهر بسبب الشعبية التى أحرزها، ولا يزال الفيلم محببا لدى مشاهدى التليفزيون المصرى والفضائيات العربية. ومن ثم فالفيلم يستحق الكتابة عنه لنرى ماذا يقول، وما الرسالة التى يرسل بها أو الرؤية التى يعبر عنها.

يبدأ الفيلم بزينب (سعاد حسنى) وهى تجرى بكل قوتها لتفوز فى السباق، وحينما تسألها إحدى الصحفيات الجامعيات عن سر فوزها بكأس الجرى تجيبها قائلة: «لأنى أحب أغانى عبد الوهاب القديمة». وهنا تعترينا الدهشة، فالسؤال مألوف والإجابة أيضاً مألوفة، ولكن لا علاقة للواحد بالآخر. ولكن زينب لا تتركنا لنلتقط أنفاسنا بل تشير إلى أن إحدى هذه الأغانى تقول: «إجرى إجرى إجرى، ودينى أوام وصلنى»، فندرك من خلال إجابتها أنها تستخف بالأسئلة والإجابات التقليدية «الجوفاء» التى نسمعها فى كل مكان والتى تدربنا عليها.

ثم تصفعنا زينب صفعة أخرى حين تقول إنها تدربت على الجرى أثناء محاولاتها اليومية للحاق بالأوتوبيس. ثم تترك كل هذه التفسيرات لتقرر على الطريقة المصرية «الفهلوية» أنها فازت «لأنها طلعت فى دماغى ولما تطلع فى دماغى، يبقى يا داهية دقى». هذه المواجهة بين الكلمات «المرسومة» والحقيقة المعيشة تصل إلى ذروتها وتتضح دلالاتها حينما تسألها الصحفية الجامعية عما إذا كانت لديها مشاريع زواج أم لا؟ فتجيب: «أنا طبيعية وصحتى كويسة ولازم يوم أطب». أى أن زينب تعترف صراحةً أنها ليست روحاً صافياً وإنما هى جسد أيضاً، أى أنها إنسان حقيقى. أين هذا من بطلات طفولتى وشبابى (نور الهدى وفاتن حمامة ومريم فخر الدين) المصابات بنوع غير معروف من الأنيميا الخبيثة لا يمكن علاجه، وجوههن تعلوها الصفرة، عيونهن غائرة، أنفاسهن متقطعة وكأنهن على وشك التحول إلى روح محض، لا يتزوجن البتة إلا بعد حب أفلاطونى عنيف لا تشوبه شائبة!

ولكن من أجل الحقيقة وحتى لا نتهم بعدم الموضوعية لابد وأن نقرر أن البطل والبطلة الروحيين كانا يتبادلان القبلات من آونة لأخرى تماماً كما هى الحال فى واقعنا الأرضى، ولكن شتان بين القبلة الرومانتيكية الصافية التى تصاحبها موسيقى تصويرية

حالمة وتزقزق لها الطيور والعصافير فوق الأشجار، وترقص لها النجوم والكواكب فوق السحاب، وتصفق لها الملائكة فى السماء، وبين قبلات هذا الفيلم الحقيقية التى تعقب عليها البطلة قائلة: «صح»! إن مناظر الحب فى الأفلام القديمة كانت تفرض علينا أن ننظر واجمين جادين إلى البطل ثقيل الظل وهو يدلى بأقواله أو تقاريره العاطفية التى تنصت لها البطلة الخانعة القانعة بإعجاب شديد وكأنها موظفة جديدة جالسة فى لجنة رسمية تستمع لأول مرة فى حياتها إلى تقرير حكومى. على العكس من هذا تتطلب منا مناظر الحب فى «خلى بالك من زوزو» استجابة من نوع جديد، فالبطل والبطلة يضحكان، نعم يضحكان، بل ويشربان عصير الليمون، ثم تشرب البطلة من نفس كوب الماء الذى شرب منه البطل حتى «تجرى وراءه». كما أن المشاكل التى يواجهانها سوياً هى الأخرى مشاكل حقيقية، حجمها طبيعى وسياقها واقعى، فهما والحمد لله ليسا أخوين فى الرضاعة (مشكلة المشاكل فى أفلام طفولتى)، كما أن الرجل الشرير لم يغرر بالبطلة الطاهرة ولم يأخذ لها صورة وهو يقبلها فى القناطر ليبتزها فيما بعد! فى هذا الفيلم الحب كالقبلات كالشخصيات كالمشاكل، كلها أشياء حقيقية لا تزيف رؤيتنا لواقعنا ولا تسبب لنا الحرج من أنفسنا، كما أنها فى نهاية الأمر لا تخدش حياءنا الإنسانى. فالقبلة التى تعقبها كلمة «صح» شىء بسيط صحى مؤقت، أما القبلة الميتافيزيقية الصوفية إياها فهى شىء مخيف سخيف رهيب يدَّعى لنفسه من الأهمية ما لا يستحق.

الفتاة المصرية كما يصورها الفيلم هى إنسان حقيقى عنده احتياجات حقيقية بعضها مادى وبعضها روحى، وهى كذلك لم تعد شخصية سلبية خاملة تقبل وضعها دون تساؤل، بل تأخذ موقفاً إيجابيّاً من الحياة ككل، فهى قادرة على تحدى الطلبة الذين يعيرونها بوضعها الطبقى وخلفيتها الاجتماعية، كما أنها قادرة على تحدى الخواجات المصريين فى عقر قصرهم. والطريقة التى يصور بها الفيلم علاقة زينب بسعيد (حسين فهمى) هى محاولة لرصد هذه الإيجابية الجديدة، فزينب لا تبكى ولا تنهزم حينما تقع فى غرامه، وإنما تهز رأسها بطريقة غزلة لعوب وتقول: «يا واد يا تقيل» ثم تقرر اصطياده، وتنط كما «الزمبلك» من كنبة لكرسى لترابيزة وتغنى أغنية الأنثى الجديدة. فتصف صاحبنا بأنه بارد كجراح بريطانى، هادئ «وراسى» وكأنه أمين شرطة أو دبلوماسى (وكلاهما صاحب سلطة ومكر ودهاء)، وهو متحفظ للغاية يرد بالقطارة

فكأنه الرجل الغامض (الشخصية الروائية الأفرنكية غير الحقيقية)، ويسير كأنه تمثال رمسيس الثانى (الفرعون المغرم بالتماثيل الضخمة). ورغم أن الإشارات هنا تدل كلها على الذكورة والفحولة والضخامة والسيطرة، إلا أن السياق والنبرة العامة للأغنية يدلان على أن الغرض من التضخيم ليس التفخيم وإنما فضح ادعاءات الرجل المصرى عن نفسه. ولذلك فكل صور الفخامة تسبقها عبارات مثل «ما تقولشى» و«بسلامته» و«اسم الله»، وهى عبارات تشككنا فى جدية هذه الصور وتحول الذكر الضخم إلى طفل صغير تتلاعب به هذه الأنثى الحقيقية. وحينما يقف أبو شوارب ويعلن أن «الكون مش قد مقامه» وأنه «أطول رجل فى الحارة»، نعرف أنه ضحية مؤامرة تشهير ضخمة، وأن الفتاة الزمبلك قد نصبت له فخّاً وأوهمته أنه الصياد المفترس التقيل، وهو فى واقع الأمر ليس سوى صيد سهل ولقمة سائغة، إنها تعلم أنه لا داعى للمقاومة فهو لن يغلبها رغم ضخامته الأسطورية ورغم ثقله التاريخى، ورحم الله جدتى وأيام جدتى حينما كانت الستات طيبات طيعات، ينفقن كل أيامهن فى خدمة ذلك المخلوق الرائع ذى الشوارب المبرومة!

الفيلم إذن يبتعد عن الميلودرامية والمبالغات ويمثل محاولة جادة لمجابهة الواقع المصرى بكل حيويته وتناقضاته، ولكن الطريف والرائع أنه يستخدم الصيغة الميلودرامية القديمة المألوفة لكل مشاهدى السينما المصرية بعد أن يعمقها بإعطائها بعداً اجتماعيّاً تاريخيّاً. ويعالج الفيلم على المستوى السطحى قصة قديمة مستهلكة وهى قصة البنت المصرية السمراء الشريفة، الطالبة الجامعية التى تضطر للعمل (مع الأسف) كراقصة وذلك حتى يمكنها إتمام دراستها، وأهلها (مع الأسف) عوالم يحيون الأفراح، فقراء ولكنهم شرفاء. ثم تحب الراقصة الجامعية الشريفة أحد زملائها من أولاد الذوات الذى يحبها بالطبع لشخصها الطاهر، تماماً كما تحبه هى لشخصه الكريم، ولكن زوجة والد الفتى تطمع (مع الأسف) فى ثروته التى سيرثها من أبيه الباشا (ثلاث عمارات غير الفكة) وتود أن تزوجه من ابنتها نازك (الشقراء التركية) التى تطبخ الشركسية وتقول له: «هاى دارلنج» كلما رأته. وتدبر هذه المرأة الشريرة مع ابنتها المكائد للبنت الشريفة فيكشفوا خلفيتها الاجتماعية أمام الباشا وكل أكابر البلد. ولكن ينتصر الحق (كالمعتاد) ويُهزم الباطل (كما هى الحال دائماً) فيتزوج البطل الكريم من البطلة الطاهرة ليعيشوا فى تبات ونبات ويخلفوا أولاداً كراماً وبناتاً طاهرات.

البناء القصصى العام للفيلم لا يخرج عن هذا الإطار ولكن إدخال بعض الأبعاد الاجتماعية والتاريخية قد غيَّر من علاقات عناصر البناء القصصى/ الدرامى بعضها بالبعض، وأضفى عليها مدلولاً جديداً وعميقًا. فالفقراء الشرفاء موجودون «أربعة وعشرين قيراط» يرقصون فى كل الأفراح كى يدخلوا السعادة على قلوب الناس وليكسبوا لقمة العيش بما يرضى الله، والغنى غنى النفس والقناعة كنز لا يفنى والأرزاق بيد الله . . . إلخ. ولكن الفيلم يعمق من دلالة هؤلاء الشرفاء فيجعلهم رمزاً للتراث الشرقى التقليدى الذى فقد المقدرة على التعامل مع الواقع الجديد. والباشا الطيب المقهور على أمره وابنه الوسيم الخيِّر وزوجة الأب الشريرة وابنتها كلهم أيضاً موجودون، ولكنهم هم أيضاً يتخطون مدلولهم السطحى القديم ليصبحوا رمزاً للطبقة التى ارتبطت ارتباطاً أعمى بالتراث الغربى وهو ارتباط له دلالته الاقتصادية والحضارية، ويصبح موقف الابن الوسيم ليس مجرد تمرد أخلاقى أو عطف على الفقراء الشرفاء وإنما يصبح بحثاً حقيقيّاً عن الذات لبطل فقد هويته نتيجة انتماء طبقى حضارى يعوقه عن القيام بأى دور فعال فى مجتمعه.

وزينب هى ولا شك سندريلا العذراء الطاهرة التقليدية التى يصر الفيلم على براءتها، فهى تحلم بالفارس المغوار الذى يأتى ليحملها معه إلى أرض نائية وإلى قصره الفخيم. ولكن إذا كانت بطلة الميلودراما شخصية غير حقيقية لا تعرف أى شىء عن الشر (ولا عن الخير بالتالى)، فبطلة «خلى بالك من زوزو» عذراء محنكة تعرف الشر والخير، قلبها ليس بالأبيض ولا هو بالأسود وإنما هو قلب «كاروهات» (على حد قولها)، وهى سندريلا ولكنها لا تجلس حزينة منتظرة الأمير ابن الباشا يأتى ليبحث عنها، بل تعترض طريقه اعتراضاً، وتختطفه اختطافاً من بيئته الغربية المصنوعة. وعلى حد قول «الشاعرة» زوزو «وما نيل المطالب بالتمنى . . ولكن تؤخذ الدنيا كدهه». وهى أيضاً فتاة مصرية لم تخرج من بين صفحات القصص الرومانسية الفرنسية وإنما خرجت من حى القلعة الذى نعرفه وتعيش فى زماننا هذا، يعتمل داخلها الصراع بين التيارين الشرقى والغربى فى حضارتنا، وهو صراع يصل بها أحياناً إلى درجة الصدام، كما حدث حينما أهينت أمها أمام عينيها، فلم تملك إلا أن تطرح هويتها الغربية المكتسبة جانباً لتلقى بكل ثقلها وراء أمها الشرقية، وترقص بلوعة فى قصر الباشا. ولكن الصراع لحسن الحظ ليس دائما على هذه الدرجة من الحدة، فهو صراع بين تيارين فى

طريقهما إلى الامتزاج الكامل لينتجا شيئاً جديدا لا هو بالتقليدى ولا بالغربى، بل مصرى/ عربى حديث.

وتظهر عملية المزج هذه ذاتها فى أشكال أخرى عديدة فى الفيلم، فعربة سعيد رمز التكنولوجيا تصبح شيئاً ظريفاً مصرياً اسمه «زأزوأة»، والنهاية السعيدة التقليدية سعيدة وتقليدية ولكن زوزو تقطعها لتخبرنا أن «نخلى» بالنا منها. وأغنية «خلى بالك من زوزو» الأخيرة التى تغنيها المجموعة هى تنويع عصرى على أغنية شفيق جلال الشرقية والفردية التى تحمل نفس العنوان. وأغنية «تاج الفتاة المثالية» تعالج مفهوماً غربياً «دخيلاً»، ولكن زوزو مع هذا تغنى بعض مقاطعها على طريقة الموال البلدى وترد المجموعة بعبارات الإعجاب مثل «يا سلام» (وهذا يذكرنى بقصيدة صلاح جاهين المسماة «باليه» التى يحاول فيها أن يجمع بين المفاهيم والإيقاعات الغربية والشرقية فيقول: «وبنت أم أنور بترقص باليه/ بحيرة البجع/ سلام يا جدع». فالتعليق «البلدى» على العنوان الغربى هو محاولة للمزج بين التيارين. وثمة نقاط تشابه عديدة أخرى بين القصيدة والفيلم سأحاول الإشارة إليها فى بقية الدراسة).

ولكن استخدام الفيلم لموضوع الرقص والرقص البلدى على وجه التحديد كأداة خام هو أهم المحاولات لعملية المزج، فالرقص البلدى مرتبط فى أذهاننا بعالم زراعى متخلف جامد تسيطر عليه القيم التقليدية ويسود فيه الرجل وتتخذ فيه العلاقة بين الرجل والمرأة شكل علاقة الوحش بفريسته. وأفلامنا المصرية التقليدية هى امتداد لهذه العقلية المبتذلة، فكل فيلم ساقط مبتذل يلجأ إلى إطلاق راقصاته على الجمهور لابتزازه تحت شعار «الجمهور عاوز كده»، انطلاقاً من تصور أن الجمهور هو مجموعة من الغرائز البهيمية التى لا عقل لها ولا ضمير. يستخدم فيلم «خلى بالك من زوزو» الرقص البلدى، ولكن بطريقة جديدة كل الجدة، فالرقص هنا ليس مجرد رقص بل هو رمز لعالم بأكمله آخذ فى الاندثار (على عكس راقصة قصيدة «باليه» فهى رمز لعالم جديد يولد «سلام ع الخطاوى/ تمرع الكون تداوى/ سلام ع النسيم فى الشجر»). وزوزو تنتمى إلى هذا العالم المندثر ولكنها تحاول جاهدة الخروج منه، فهى راقصة شرقية (وعالمة) ولكنها طالبة متحضرة ومثقفة. فالرقص هنا ليس مجرد وسيلة لابتزاز الجمهور بل هو أداة فنية لها مضمون وسياق، وهو جزء لا يتجزأ من بناء القصة ومن

بناء شخصية البطلة. ونحن مطالبون بأن ننظر إلى الرقص فى هذا الفيلم نظرة جديدة، ولذلك فحتى حينما ترقص زوزو «العالمة» بطريقة تقليدية فإن استجابتنا لا تكون تلك الاستجابة الغريزية التقليدية. وقد عالج الفيلم نفسه هذا الجانب فى ذلك المشهد الذى نرى فيه ذلك السكير الكريه الذى يحتسى جرعات الويسكى ثم يهاجم زوزو ويمسك بها بطريقة فظة بهيمية، وينتهى المنظر بزوزو تحتج على امتهان إنسانيتها. فنحن إن استجبنا للرقص بالطريقة التقليدية فإننا نجد أنفسنا فى نفس المعسكر مع هذا الحيوان الكريه، ولكن لأننا لا نحبذ مثل هذا المصير فإنا نعدل من استجابتنا وننظر إلى هذا الرقص بشىء من الاحترام.

ويحاول الفيلم تطوير الرقص البلدى بمحاولة اكتشاف إمكانياته التعبيرية، فعلى سبيل المثال نجد المجموعة ترقص «بلدى» كمجموعة، وفى هذا شىء من التناقض لأن الرقص البلدى التقليدى فردى مائة فى المائة، ولكن لعل أكبر تطوير للرقص البلدى هو الرقصة الأخيرة، التى ترقصها زوزو وهى مرتدية ملابس السهرة السوداء، فهى رقصة متمردة على الذين فقدوا ذواتهم وباعوها لشيطان الحضارة الغربية، ولكنها أيضاً رقصة جنائزية، رقصة رثاء لمصر القديمة التى تموت، ولكنها تموت وهى واقفة على قدميها وبكل كرامة، ميتةً تليق بالشرفاء والأبطال ويعلو صوت شفيق جلال الحزين يطلب منا ألا نبكى على ما مضى حتى يهنأ الناس بالأفراح. («وبنت أم أنور بتضرب بساقها الفضا/ وبتشب وتلب وتنط نطة غضب/ ونطة رضا/ وبتقول بلغوة إيديها اللى فات انقضى/ حقيقى مضى/ كانت أمك يا بنتى/ فى أشعار زعيمنا بيرم عليه السلام/ ما تقدرش تركب سوارس تروح الإمام/ وتمشى تقع»، كما جاء فى قصيدة «باليه» آنفة الذكر). ولعل هذه أول مرة فى حياتى أرى مثل هذه الجرأة فى تطويع نوع فنى له تاريخ طويل وله إيحاءاته وقيمه الثابتة الراسخة (ولعل محاولات تطوير الرقص البلدى فى الفيلم تقف على طرف النقيض من محاولات صديق سعيد فى الفيلم أن يمسخ الرقص والغناء الأندلسيين وذلك عن طريق فرض قيم مستوردة عليهما من الخارج، بدلاً من اكتشاف القانون الداخلى لهما ليعمل من خلاله).

هذه هى بعض الملاحظات العامة على البناء الداخلى للفيلم، ولكنى لاحظت أن ثمة علاقة ما بين البناء الداخلى للفيلم وبين حياة المشتركين فيه إن إخراجًا أو تأليفًا أو

تمثيلاً، إذ يبدو أن المخرج قد حاول أن يجعل من الفيلم (البناء الداخلى) امتداداً لحياة الفنانين المشتركين فيه، فتحية كاريوكا فى حياتها العامة هى الراقصة الشرقية التى تمثل جيلاً من الراقصات قد انقضى وإن كنا نحتفظ بأجمل الذكريات عنه. وعلى الرغم من أن صوت شفيق جلال لا يزال يشجينا بمواويله الأصيلة - ومرثية مصر القديمة التى غناها فى الفيلم هزتنى من أعماقى - إلا أنه هو الآخر لا ينتمى إلى الجيل الحالى. وحسين فهمى حسبما أعرف قد درس فى الخارج وعاد بشهادة فى الإخراج المسرحى والسينمائى، وسعاد حسنى أشهر الممثلات السينمائيات - «النجمة» بالدرجة الأولى - خرجت من أعماق القاهرة «البلدى»، أى أن جميع الممثلين يلعبون فى الفيلم أدواراً هى امتداد لحيواتهم الواقعية. وبهذا يكون الربط بين الفيلم والحياة ربطًا فذًا يعمق من إحساسنا بالفن وبالحياة (ولعل اشتراك حسن الإمام مخرج أفلام الميلودراما التقليدية مع صلاح جاهين الشاعر والرسام الحديث هو تعبير آخر عن هذا التمازج بين عالم القديم وعالم الجديد، وبين عالم الفن وعالم الحياة). ورغم أننى لست ناقداً متخصصًا فى الأفلام السينمائية إلا أنه يمكننى القول إن من الواضح أن جهود المؤلف والمخرج قد تضافرت مع جهود كاتب السيناريو والأغانى والحوار للوصول إلى الصيغة المطلوبة. وقد قام الممثلون، خاصةً سعاد حسنى، بترجمة الفكرة إلى فيلم جميل.

إن فيلم «خلى بالك من زوزو» قد نال الشعبية التى يستحقها لأنه استخدم أشكالاً فنية مألوفة للناس وعالج كثيراً من القضايا الحياتية التى يواجهونها بطريقة تبتعد عن التنظير «الأجوف» والكلام «المرسوم»، وحاول أن ينقل لوحة عن عالمنا المصرى الإنسانى المركب دون تبسيط أو تنميط ودون أن يختزله إلى بعض الدوافع المادية أو الجسدية المنفصلة عن تركيبية الوجود الإنسانى بكل فضائله ورذائله.

٢- بين أحزان فاتن حمامة وأفراح المعلم عماشة:

ويبدو أن عجلة «التطور» تدور، فتفكك ما تفكك وتدوس ما تدوس. وإذا كانت ميلودرامات فاتن حمامة وكوميديات الريحانى تعد تعبيراً عن وجدان آبائنا وعن بعض جوانب رؤيتهم للحياة، فإن المسلسل التليفزيونى «مغامرات عماشة» الذى شاهدته بعد عدة شهور من مشاهدتى «خلى بالك من زوزو» يعبر عن رؤية مختلفة. فهذا المسلسل

التليفزيونى يصور عالم الطبقة المتوسطة المصرية بعد أن «تطورت» و«تقدمت». فأعضاء هذه الطبقة (بل والمجتمع المصرى كله) كانوا فى «حالهم» مواظبون على عملهم، يذهبون إلى مكاتبهم يوميًا ويعودون منه ولا يجلسون على المقاهى ويدخرون القروش لتربية الأولاد، وفجأة وجدوا أنفسهم، وبسرعة مذهلة يتحولون ويتغيرون ويشترون التليفزيونات التى تقدم لهم الرقصات الشرقية والغربية، وتعرض لهم آخر الأزياء يومياً وفى عقر دارهم، فترتبك قيمهم وتختل معاييرهم، فيسرعون بالذهاب إلى الشوبنج مولز والفنادق خمس نجوم. لم يعد الادخار فضيلة الفضائل كما كان الأمر فى الماضى، فقد حل محله فضيلة «الظهور بالمظهر اللائق» و«تحسين المستوى»، أو كما تقول ميرفت الصحفية المودرن فى إحدى أغنيات «مغامرات عماشة»: «تويست تويست تويست ـ بقينا خلق هاى ـ وبنرقص فى البست»، فيرد عليها مسعد، المخرج المودرن: «البدلة بفتحتين ـ وبقالنا قطفتين ـ والدنيا عال العال، وليسقط الادخار». يقول عزت الكاتب المسرحى فى المسلسل «مغامرات عماشة» وفيلسوف الاستهلاك: إن أهم شىء لشباب العالم ليس الزواج (أو تربية العيال، كما هى الحال مع حسين صدقى بطل الادخار فى الميلودراما القديمة) إنما هو أن نفرش شقة فيها فريجيدير، (ويا حبذا لو كانت مستوردة). هكذا كان الأمر فى منتصف السبعينيات، ولعل كاتب السيناريو لو كان موجودا معنا فى القرن الحادى والعشرين لأضاف عشرات السلع الأخرى. (فقد أصبح التكييف، على سبيل المثال، من ضرورات الحياة!).

شخصيات «مغامرات عماشة» كلها شخصيات عملية لا تضيع وقتها فيما لا يفيد، فهى دائماً وراء الربح المباشر والسريع. فعزت لا يأكل ليؤلف بل يؤلف ليأكل (أو ليفرش شقة)، وكل «العماشيين» لا علاقة لهم بالقيم المثالية المتخلفة مثل الكرامة: مسعد على استعداد دائم لأن «ينفد بجلده»، وعزت مستعد لأن يبيع نفسه لمن يدفع الثمن، أما شوكت الذى لا يكن إلا الاحتقار لعماشة فيعمل سكرتيره الخاص «ودع الخلق للخالق»، وقرقر دائم البحث عن سيجارة. حتى المعلم نفسه، ذلك الديكتاتور المهيب (سيد عبد الجواد الكوميدى) هو الآخر يلجأ للمراوغة والتدليس حتى يحصل على ما يريده. أين هذا من صولات وجولات أنور وجدى ويحيى شاهين ويوسف بك وهبى وحديثهم عن شرف الفقير وغنى النفس، لقد ظهر سانخو بانزا لأن دون كيشوت

الذى لا يزال يحلم بالبطولة ويدافع عن الكرامة والقيم يبعث على الضحك والرثاء فى هذا العالم الجديد المتمركز حول الاستهلاك والذى لا يكترث كثيرا بالقيم.

على الرغم من كل هذا «التقدم»، وعلى الرغم من كل هذه الأخلاق العملية التى تشبه من بعض الوجوه أخلاقيات البرجوازيات الغربية، يشعر أعضاء طبقتنا المتوسطة فى أعماق أعماقهم بأنهم شرقيون (بل بلدى!). يذهب الرجل المصرى إلى المرقص ليراقص زوجته أو خطيبته أو أخته ولكنه لا يجرؤ على أن يطلب من حسناء تجلس بجواره مراقصته، بل إنه لا يمكن أن تحدثه نفسه بمراقصة زوجة صديقه، فالبيت الغربى لم ينتقل بمواقفه الاجتماعية. إن اختلاط القشرة الغربية بالجوهر الشرقى هو أحد الموضوعات الأساسية فى «مغامرات عماشة»، اختلاط عالم متقدم فيه طائرات وفنادق خمس نجوم وأشياء أخرى عديدة لا حصر لها تلخبط المخ، بعالم العفاريت والكنز والأسياد الذين يسكنون تحت الأرض والحوارى المنعزلة عن العالم. والمعلم نفسه هو البرجوازية المصرية التى تتحرك بحذر شديد من الادخار للاستهلاك. فهو يترك الحارة ليسهر فى المطاعم واللوكاندات، وحينما يرتكب أفعالاً فاضحة تضر بالمظهر، فإننا كمتفرجين نتعاطف معه لأنه لا يزال يتعلم ـ مثلنا! إن عماشة المتخلف البلدى يحررنا من مخاوفنا، من عالم الاستهلاك «الهاى» ويدعونا إلى اقتحامه، دون خوف أو وجل.

المعلم عماشة هو التناقض المجسد بين القشرة الحديثة الجديدة والمضمون التقليدى القديم: فهو ديكتاتور أبوى متخلف فى تفكيره، يعشق «مهلبية» ويريد شراءها، وهو فى علاقته مع نفوسة (النصف المشطشط) و«سكر» (الطيبة الطيعة) معلم مصرى أولاً وأخيراً. ولكنه فى الوقت ذاته يسافر «نماورك» أى نيويورك، ويلبس الزى الأوروبى بل ويتكلم الإنجليزية (وإن كان بالفهلوة وعلى طريقته المتخلفة). وبرغم أن الفلسفة التى تسود «مغامرات عماشة» فلسفة برجوازية. الكنز، كما يخبرنا عماشة، هو تعب أجداده ونتاج ادخارهم وعريهم وحرمانهم، ولبيب هو الصبى الذى أصبح معلماً (البطل البورجوازى الذى لا نظير له). إلا أن عماشة فى الوقت نفسه لا يدفع أجوراً لعماله لأنه يدير محله بطريقة إقطاعية، كما أن علاقته بعماله علاقة «أبوية» لا دخل للنقود فيها.

هذه هى بعض التناقضات التى تصورها، أو ربما تقع فيها، «مغامرات عماشة» ولكن الشىء الجديد حقاً فى هذه المسلسلة هو طريقة معالجتها للجنس، ففى هذه الحلقات احتفال بالجسد دون أى حرج أو تحفظ. كانت برجوازية الادخار تخاف الجنس لأنه مكلف ولأنه يهدد ترابط العائلة، أما برجوازية الاستهلاك فهى لا تخشاه بل ترحب به وتسمح للبنات أن يلبسن آخر الموضات وأن يلبسن «المينى» (وإن كان لا داعى «للميكرو» لأنه أقصر من اللازم ويتنافى مع تقاليدنا الإسلامية). (ومع هذا يبدو أن عجلة التطور دارت بسرعة وسادت الرؤية التقدمية، ففى النوادى الهاى ترتدى البنات البلوزات التى تكشف البطن، علامة على أنهن يواكبن التطور وآخر الموضات).

فى «مغامرات عماشة» لا يوجد أثر للخوف القديم من الجنس، والمقدمة الغنائية ترسم لنا الإطار الذى ستدور فيه الأحداث: عماشة تزوج وطلق عدة مرات، ولا يزال «آل إيه عنده غراميات». هذه «الآل إيه» تهدئ من روعنا كثيراً، وتعطى ضمائرنا التقليدية إجازة. والشخصية الرئيسية عماشة، ذلك الرجل المراهق الذى فى داخله طفل عمره ١٤ سنة على حد قوله، هو مجموعة من الدوافع الجنسية غير المنضبطة التى تتحين الفرص للإفصاح عن نفسها بصورة ما. ويحيط بالمعلم كوكبة من الشخصيات المرحة التى يحركها الجنس: سيدة مثلاً على استعداد دائم لأن تستخدم محاسنها لتذليل ما يجابهها من مصاعب، ومهلبية بأغانيها العديدة التى لا تشعرك بالذنب هى تجسيد للجنس الخالص، وسهير زكى هى الرمز الحى والمتحرك لهذا الموقف الجديد من الجنس. أين هذا من فريد الأطرش الذى ربى لنا الرعب؟ وأين هذا من عاشق الروح الذى يتألم فى صمت رهيب ويسفح الدمع السخين؟ فى عالم الميلودراما القديم كانت الخطوط الفاصلة بين الأخيار والأشرار واضحة بينة، وكانت النهاية الأخلاقية تكافئ العذراء وتعاقب العالمة. أما فى عالم عماشة فيختلط الحابل بالنابل ولا ندرى من هى العذراء ومن هى العالمة، فميرفت الصحفية ترتاد نفس الأماكن التى تذهب إليها مهلبية «العالمة»، كما أنهما تفكران بنفس العقلية وتتخذان نفس المواقف وتصدران نفس الأحكام. بل إنه فى أحد المناظر يجلس المعلم عماشة «يعنبر» لهما (أى يقبلهما) «ويعنبران» له على قدم المساواة. بل إن المعلم حينما يختطف قبلة من ميرفت فهى لا تصفعه بالقلم على طريقة العذراوات المتوترات أمثال فاتن حمامة، بل تبتسم له فى منتهى الهدوء، محتجة احتجاجاً فى غاية الرقة!

ويبدو أن هذه المسلسلة التليفزيونية لاقت نجاحاً كبيراً، فما السر في ذلك، خاصةً وأن بها عيوباً فنية وفكرية عديدة؟ ولعل أهم العيوب الفكرية فى نظرى هو أن المؤلف والمخرج رغم أنهما يعالجان مادة لها دلالة حضارية فإنهما لا يكشفان عن موقفهما منها، بل يتخذان موقفاً هو أقرب إلى الوصف المحايد (المنفصل عن القيمة) منه إلى التقييم. ولا بأس من اتخاذ مثل هذا الموقف على شرط ألا تبقى هذه الوصفية هى النهاية والإطار المرجعى، وهذا عادةً ما يحدث إن لم يصاحب الوصف رؤية نقدية أخلاقية (بالمعنى العام للكلمة). وقد تسبب عدم وجود مثل هذه الرؤية النقدية فى أن المتفرج فقد الإحساس بالاتجاه. كما أن المشاهد كثيراً ما يفشل فى تحديد موقفه من التفاصيل المختلفة، بل ومن بعض الشخصيات الأساسية. فانتهازية عزت الواضحة هى موضوع إعجابنا ورفضنا التام فى نفس الوقت، وهذا يرجع إلى أن الكاتب نفسه يكن نوعاً من الإعجاب الخفى ببعض شخصياته ولكنه غير قادر على الإفصاح عنه (على عكس موقفه الواضح من الجنس). ولعل عدم وضوح الرؤية الفكرية نتج عنه أيضاً أن مسلسل «مغامرات عماشة» كان فى الواقع مجموعة من الحلقات التى تشبه فوازير رمضان، الهدف منها التسلية المباشرة. وبالفعل أكد لنا كاتب المسلسلة أنها ليست سوى «برشامة لطيفة تساعد على هضم الكنافة والقطايف». واستخدام صورة مجازية من عالم الجهاز الهضمى تبين مدى انفصاله عن القيمة. ولذا نجد أن الإيقاع العام للمسلسل بطئ للغاية، تماماً مثل الدواء المهضم. ولعل من أهم العيوب الفنية فى المسلسلة عنصر الميلودراما الدخيل الذى يتمثل فى شخصية «قفة». فهو ليس من العماشيين بتاتاً، إذ أنه مخلص أخلاقى مدخر يؤدى عمله، ورغم أن لفحة عماشية فى منتصف المسلسلة تلفحه تحت تأثير اللعوب سيده، إلا أنه يضيق منها ويعود لسابق عهده. إن معظم الشخصيات مسطحة بما فى ذلك المعلم عماشة نفسه، كما أن الأغانى والرقصات ليست لها علاقة مباشرة بأحداث المسلسلة، أما النهاية فكانت آلية، فرضت فرضاً من الخارج.

لكن على الرغم من ذلك نجح هذا المسلسل التليفزيونى لأنه فى رأيى تجاهل كثيراً من تصوراتنا الفكرية أو الأيديولوجية عن الواقع وجابهه مباشرةً، وحاول وصفه بدقة تنم عن بصيرة حضارية، كما أن المسلسل عالج كثيراً من القيم التى استجدت فى مجتمعنا دون أن تتقيد بتصوراتنا الأخلاقية. إن «مغامرات عماشة» دراسة فيما هو

كائن، وليس فيما يجب أن يكون، وهو لهذا وضع يدنا على كثير مما يحدث فى مجتمعنا، كما أنها بينت لنا الاتجاهات والمواقف الجديدة فيه، اتجاهات قد نجدها سلبية أو حتى ذات طابع تقويضى، ولكن لابد - بغض النظر عن موقفنا منها - من رصدها وإدراك أبعادها.

٣- الفيديو كليب والجسد والعولمة:

وتدور عجلة «التطور» و«التقدم» ويزداد انفصال القيمة عن مجمل حياة الإنسان ويظهر الفيديو كليب. والفيديو كليب هو فيلم سينمائى قصير يحتوى على أغنية، ورقص، وشيء يشبه التمثيلية. فى الماضى السحيق، منذ خمسة أعوام، كنا نستمع للأغنية فنتأمل فى كلماتها ولحنها وصوت المغنى أو المغنية ثم نحكم عليها. وكانت معظم الأغنيات تتحدث عن الحب بين الرجل والمرأة (وبالعكس)، ومع هذا كان هناك أنواع أخرى من الأغانى: فكان هناك أغنية أو اثنان تتحدث عن الأم، أو عن علاقة الأم بابنتها، أو عن الطبيعة، أى عن علاقات إنسانية خارج إطار موضوع الحب بين الرجل والمرأة. كما كان هناك أغان بالفصحى لبعض كبار الشعراء مثل شوقى، والأخطل الصغير، وإبراهيم ناجى. ومن أحسن الأغنيات التى أتذكرها أغنية «تسلم إيدين اللى اشترى» لعبد المطلب، وأغنية «الصباح الجديد» لعبد العزيز محمود، وهى من شعر أبى القاسم الشابى وتلحين مدحت عاصم، (ويبدو أن هذه الأغنية الرائعة قد فقدت حتى من أرشيف الإذاعة. ولعل أحد هواة التسجيلات القديمة عنده نسخة يرسلها للإذاعة لتحتفظ بها، وربما لإحيائها)، وأغنية أسمهان «ليالى الأنس فى فيينا»، وطبعًا لا يمكن أن ننسى بعض أغانى عبد الحليم حافظ مثل «لا تلمنى». وهذا التنوع كان يوجد بشكل ملحوظ فى أغانى فيروز، ولا يزال يسم أغنيات ماجدة الرومى. وإلى جانب هذا التنوع فى الموضوعات، كان هناك تنوع فى أشكال الأغنية، فكان هناك المونولوج الكوميدى (إسماعيل ياسين وثريا حلمى)، وأغانى الديالوج (التى اشتهر بها محمد فوزى)، والأوبريتات (مجنون ليلى)، وأغانى الأفلام (غزل البنات) وأغانى التمثيليات الإذاعية (عوف الأصيل). وبالطبع كان هناك الأغانى الوطنية التى كنا نسمعها طوال العام (وليس فى يوم واحد فى السنة لتذكرنا بما مضى!). كما كان

هناك أغان دينية (أغنية فايدة كامل الشهيرة «إلهى ليس لى إلاك عونا»، وأغنية أسمهان «عليك صلاة الله وسلامه»).

هذا التنوع اختفى تقريبًا تمامًا، فأغانى الفيديو كليب تنحصر فى النوع الأول، أى أغانى الحب بين الرجل والمرأة. ولكن يلاحظ أن الفيديو كليب لم يترك هذه الأغانى على حالها، ففى الماضى مثل هذه الأغانى كانت مبهمةومركبة ومتنوعة. انظر على سبيل المثال الأدوار القديمة مثل: «كادنى الهوى»، و«غزال تركى»، و«يا صلاة الزين»، وأغنية محمد قنديل «ياغاليين عليا يا أهل اسكندرية»، أو أغنية عبد العزيز السيد «البيض الأمارة والسمر الحيارى»، وأغنية محمد العزبى «عيون بهية»، وأغنية محمد رشدى «قولوا لمأذون البلد ييجى يتمم فرحتى»، وأغنية نجاة الصغيرة «كلمنى عن بكرة وابعد عن امبارح»، وأغانى ليلى مراد (بحب اتنين سوى - شفت منام واحترت أنا فيه - الحب جميل للى عايش فيه)، وأغانى محمد عبد الوهاب (جفنه علم الغزل - عاشق الروح - الخطايا) وأغانى عبد الحليم حافظ (سمراء - وأنا كل ما أجول التوبة يا بوى) وأغانى أسمهان (دخلت مرة فى جنينة - يا طيور)، وأم كلثوم (ما دام تحب بتنكر ليه - الأطلال - حانة الأقدار).

ومثل معظم أغانى الحب بين الرجل والمرأة كانت معظم هذه الأغنيات تتضمن إيحاءات وإيماءات ورموزاً جنسية، أقول: «إيحاءات وإيماءات ورموزًا» عن عمد، لأن البعد الجنسى كان دائمًا مستوعبا فى أبعاد أخرى رومانسية وإنسانية، وفى الصور المستخدمة أو فى خلفية الأغنية (باستثناء بعض الأغنيات مثل «ما قال لى وقلت له، ومال لى وملت له» لفريد الأطرش، والتى منع النحاس باشا، رحمه الله، إذاعتها).

كل هذا الإبهام والتركيب والتنوع اختفى تقريبا تماما، فالفيديو كليب يؤكد جانبًا واحداً من الأغانى وهو الجانب الجنسى. فالراقصات الحسناوات الرقيقات اللذيذات لا يتركن أى مجال لخيال المشاهد، والصورة عادة أقوى من الكلمة؛ فالكلمة (المجردة) توجد مسافة بينها وبين المتلقى، الأمر الذى يسمح له أن يتأمل فى معناها ويتمعن فى مغزاها، أما الصورة (خاصة إذا كانت صورة حسناء نصف أو ربع عارية تقفز وتحرك كل ما يمكن تحريكه فى جسدها بصورة غير موضوعية أو محايدة)، نقول إن الصورة حسية ومباشرة ولا تترك مجالا للعقل أن يتأمل، أو للجهاز العصبى أن يستريح قليلا،

بل تقتحم الإنسان اقتحامًا. (هل يمكن أن تتصور أغنية مثل «كادنى الهوى» أو «دخلت مرة فى جنينة» وقد تحولت إلى فيديو كليب من النوع الجديد الراقص؟)

وبعد دراسة متأنية للفيديو كليب استغرقت ساعات طويلة لذيذة أمام التليفزيون أقلب من قناة راقصة إلى أخرى أكثر عريا، اكتشفت أنه مما يساعد الفيديو كليب على اقتحامنا ما أسميه «الرقص الأفقى». كلنا يعرف الرقص الرأسى، وألفناه، فقد شاهدناه فى الأفلام وفى الفنادق الخمس نجوم والكباريهات التى بلا نجوم، ولكنه كان رقصا رأسيا دائمًا، أما الرقص الأفقى فهو مختلف تماما إذ تنام الراقصة/ المغنية على الأرض (وهى نصف أو ربع عارية ثم تحرك ما يمكن تحريكه فى جسدها بصورة غير موضوعية أو محايدة) لأسباب لا تغيب عن بال أى مشاهد. هذا الرقص أكثر وقعا وتأثيراً، وهو يدهشنا تماما، مما يجعلنا نستسلم لإغواء الصورة ونرفع الرايات البيضاء والخضراء والحمراء وكل الألوان الأخرى، إذ كيف يمكن للمشاهد أن يتفكر أمام هذه الصور الملونة بالألوان الطبيعية وغير الطبيعية لهذه الحسناء المتحركة الأفقية؟

والرقص البلدى يهدف للإثارة الجنسية بشكل واضح وصريح، ولكننا كنا لا نراه إلا فى الأفلام وفى الأفراح والليالى الملاح، فهو جزء من عالم «العوالم»، أى أننا كنا نعرفه بوصفه جزءاً من عالم مستقل عن عالمنا، قد نتمتع به وقد نرفضه، ولكن فى كلتا الحالتين هو ليس جزءاً من عالمنا. أما الفيديو كليب فهو يصلنا فى عقر دارنا، ويقدم الرقص باعتباره شيئا طبيعيا عاديا، وجزءا من عالمنا، من صميم حياتنا العادية اليومية. وبدل أن نذهب إلى الكباريهات لنشاهد الرقص الجنسى الصارخ جاء هو إلينا. ولعل هذا ما حققه شريف صبرى فى أغنية روبى الأولى «إنت عارف ليه» حين ظهرت تسير فى الشارع بشكل عادى جداً ببدلة الرقص، ثم ظهرت بملابس عادية، واستمرت فى نفس الرقص البلدى. ولنلاحظ أن الرقص البلدى هنا ليس رقص المحترفات وإنما يشبه الرقص الذى ترقصه بنات الناس الطيبين فى الاجتماعات العائلية، وبذا يتم هدم الحواجز بين حياتنا اليومية والرقص البلدى، ويتم تطبيعه تماما. (ولعله لهذا السبب فشل الفيديو كليب الأخير للوسى، فهو ينتمى لعالم الكباريهات الخالص). ثم تم تعميق هذا الاتجاه فى أغنية روبى الثانية «ليه بيدارى كده» فهى تظهر بملابس رياضية وبفستان سهرة وبملابس تشبه ملابس فتيات المدارس المراهقات ثم ملابس أرملة،

ولكنها داخل كل هذه الملابس العادية تقوم بحركات أقل ما توصف به أنها غير عادية فهى حركات «كده». ويتم تأكيد هذا الاتجاه نحو التطبيع فى الجزء الأخير من «ليه بيدارى كده» فهو عبارة عن هوم فيديو، أى فيديو عادى، منزلى، تظهر فيه روبى مرتدية ملابس عادية، وتذهب إلى الكوافير عادى، بل ويظهر وجهها فى إحدى اللقطات فى غاية البراءة (وليس «كده») وتبتسم وبراءة الأطفال فى عينيها (وإن لم يمنع الأمر أن تذكرنا بعالم الرقص فى لقطة عابرة من الهوم فيديو). إن عملية التطبيع هذه تحول راقصة الفيديو كليب إلى جزء من حياتنا اليومية العادية، وربما إلى مثل أعلى يحتذى.

وهنا قد يطرح على قارئ ماكر سؤالا آخر؟ ألا «تتمتع» برؤية الفيديو كليب؟ والرد هو نعم أتمتع به، ولعل القارئ قد لاحظ أن وصفى للراقصات لم يكن محايداً أو موضوعيا، فقد أشرت لهن بأنهن حسناوات رقيقات لذيذات يتحركن رأسيًا وأفقيًا بشكل مستمر يثير الدهشة ويدير الرءوس (بما فى ذلك رأسى بطبيعة الحال). ويمكن أن أتحدث عن الديكور والماكياج وما يرتدين (أو لا يرتدين) من ملابس. يمكن أن أتحدث عن كل هذا بعين خبير غير متخصص، ولكن هل القضية هى مدى ما يقدمه الفيديو كليب من متعة؟ ألا يتضمن السؤال تحيزاً واضحًا للمتعة الفردية وكأنها الهدف الوحيد من الحياة، وكأن حياة الإنسان لا يوجد فيها أبعاد أخرى، وكأن الفرد (ومقدار ما يحصل عليه من لذة من خلال المشاهدة) هو المرجعية الوحيدة والمطلقة. ولكن ماذا عن المجتمع والأسرة، أليس من المفروض أن تكون الوحدة التحليلية هى المجتمع وتوجهه ومصلحته، والأسرة وتماسكها، وليس الفرد ولذته ومتعته؟ وأليس من حقنا كبشر (والإنسان كائن اجتماعى بالدرجة الأولى) أن نطرح أسئلة أخرى تتناول جوانب أخرى من حياة البشر فى هذا العالم؟

وقد لاحظت أن كل من تناول ظاهرة الفيديو كليب قد ركز على ظاهرة العرى وعلى «كده»، وأنا بطبيعة الحال أتفق معهم فى الرأى بخصوص العرى والإباحية، وبخصوص «كده». ولكننى أرى أن هذا يمثل جانبًا واحداً من القضية، إذ لابد أن نسأل أيضا عن أثر الفيديو كليب على نسيج المجتمع وعلى بناء الأسرة؛ فالفيديو كليب لا يقدم مجرد أنثى تغنى وترقص وتتعرى وتتلوى بل إنه يعبر عن رؤية كاملة للحياة،

نقطة انطلاقها ـ كما أسلفنا ـ هو الفرد الذى يبحث عن متعته مهما كان الثمن. والمتعة فى حالة الفيديو كليب متعة أساسا جنسية ولذا فهى متعة بسيطة أحادية تستبعد عالم الموسيقى والطرب وجمال الطبيعة وكل العلاقات الإنسانية الأخرى. والفيديو كليب بتركيزه على هذا الجانب وحده يسهم فى تصعيد السعار الجنسى (فى مجتمع فيه أزمة زواج). ولكن من المعروف أن تصعيد الشهوات الجنسية مرتبط تماما بتصعيد الشهوات الاستهلاكية، وهذا ما أدركته تماما صناعة الإعلانات التليفزيونية، فمعظم الإعلانات تلجأ إلى الجنس لبيع السلع، فالسعار الجنسى يفصل الفرد عن مجتمعه وأسرته، وعن أى منظومة قيمية اجتماعية، فيحاول تحقيق ذاته من خلال منظومة المتعة الفردية والمنفعة الشخصية، والتى تترجم نفسها عادة إلى استهلاك السلع والمزيد من السلع (فى مجتمع تعيش غالبيته إما تحت خط الفقر أو فوقه ببضعة سنتيمترات وجنيهات، خاصة بعد ارتفاع سعر الدولار).

إن الفيديو كليب يختزل الأنثى (والإنسان ككل) إلى بعد واحد هو جسده، فيصبح الجسد هو المصدر الوحيد لهويته، وهى هوية ذات بعد واحد لا أبعاد لها ولا تنوع فيها، ومن هنا التكرار المميت فى الفيديو كليبات. ولنقارن «كدهه» التى تقولها سعاد حسنى بـ"كده» التى تقولها روبى بجسدها، «فكدهه» التى قالتها سعاد حسنى كانت عبارة عن إعلان استقلال الفتاة المصرية ورفضها أن تكون كائنًا سلبيًا فى علاقتها بالرجل الذى تحبه، فزوزو لا تبكى ولا تنهزم حينما تقع فى غرام البطل وإنما تهز رأسها بطريقة غزلة لعوب وتقول: «يا واد يا تقيل»، ثم تقرر اصطياده. كل هذا يقف على طرف النقيض من «كده» فى أغنية روبى، فهى إعلان أن الفتاة إن هى إلا جسد متحرك لذيذ، واللى ما يشترى يتفرج. إنها فى نهاية الأمر مفعول به، رغم جاذبيتها الجنسية التى لا يمكن إنكارها! (لماذا لم تتحرك حركات تحرير المرأة لامتهان الأنثى بهذه الطريقة؟).

والإنسان الجسمانى الاستهلاكى المنشغل بتحقيق متعته الشخصية يدور فى دائرة ضيقة للغاية خارج أى منظومات قيمية اجتماعية أو أخلاقية، ولذا نجد أن ولاءاته للمجتمع وللأسرة تتآكل بالتدريج، كما أن انتماء مثل هذا الشخص لوطنه ضعيف للغاية إن لم يكن منعدمًا. والآن انظر لخلفية الفيديو كليب ستجد أنها لا أرض لها ولا وطن، فأحيانًا الخلفية هندية، وأحيانًا أخرى أمريكية، وثالثة أوروبية، والبنات فى

معظم الأحيان شقراوات، وحتى لو كن من بنات البلد فما يرتدينه (أو لا يرتدينه) من ملابس لا علاقة له بما نعرفه فى حياتنا. كما أن أبطال الفيديو كليب عادة يركبون سيارات فارهة وأحيانا يظهرون فى قصور، وكل هذا بطبيعة الحال يصعد الشهوة الاستهلاكية ويضعف الانتماء.

بعد كل هذه المقدمات يمكننا أن نضع الفيديو كليب فى سياق أوسع، وهو سياق العولمة، فجوهر العولمة هو عملية تنميط العالم بحيث يصبح العالم بأسره وحدات متشابهة، هى فى جوهرها وحدات اقتصادية تم ترشيدها، أى إخضاعها لقوانين مادية عامة مثل قوانين العرض والطلب، والإنسان الذى يتحرك فى هذه الوحدات هو إنسان اقتصادى جسمانى لا يتسم بأى خصوصية، ليس له انتماء واضح، ذاكرته التاريخية قد تم محوها، وإلا لما أمكن فتح الحدود بحيث تتحرك السلع ورأس المال بلا حدود أو سدود أو قيود. فالخصوصيات الثقافية والأخلاقية تعوق مثل هذا الانفتاح العالمى. وفى غياب الانتماء والهوية والمنظومات القيمية والمرجعيات الأخلاقية والدينية تتساوى الأمور، ويصبح من الصعب التمييز بين الجميل والقبيح، وبين الخير والشر، وبين العدل والظلم وتسود النسبية المطلقة.

وأهم تعبير أيديولوجى عن العولمة هو فلسفة ما بعد الحداثة التى يطلق عليها أيضا anti- foundationalism والتى يمكن ترجمتها حرفيا بعبارة «ضد الأساس» والتى يمكن ترجمتها بتصرف «رفض المرجعيات»، مما يعنى السقوط فى اللاعقلانية الكاملة. وقد قال رورتى إن ما بعد الحداثة تعنى أن الإنسان لن يقدس شيئًا حتى ولا نفسه، أى إنها ليست معادية للدين والأخلاق وحسب، بل معادية للإنسان ذاته.

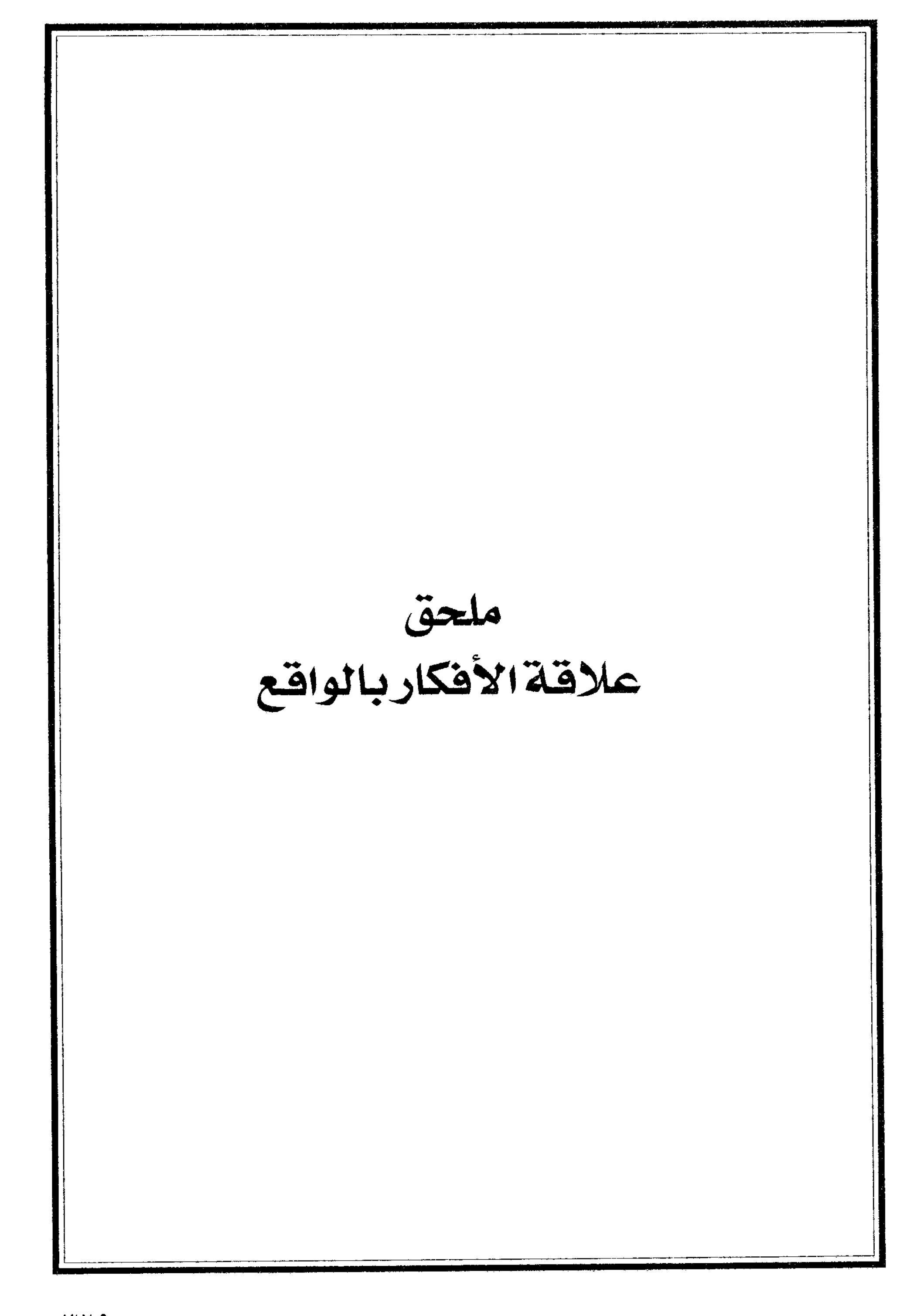
وقد يضيق القارئ بهذا «الكلام الكبير» وقد يتساءل: وما علاقة كل هذا بروبى والفيديو كليب؟ هل يمكن ربط جسد راقصات الفيديو كليب بالنظام العالمى الجديد؟ والرد هو بالإيجاب، فكل الأمور مترابطة ليس بشكل مباشر وليس بشكل عضوى، ولكنها مترابطة. وقد شبه ليوتار الفيلسوف ما بعد الحداثى علاقة الإنسان بالواقع، بعلاقة الرجل الساذج (أو المشاهد الساذج) بالمرأة اللعوب: يظن أنه أمسك بها، ولكنها تفلت منه دائمًا، الأمر الذى يعنى أن علاقة العقل بالواقع غير قائمة. ويذهب كل من فريدريك نيتشه ورولان بارت وجاك دريدا إلى أن تحطيم المقولات العقلية واللغوية هى

عملية ذات طابع جنسى : ذوبان وسيولة . بل إن بعض دعاة ما بعد الحداثة ورفض المرجعيات يرون أن جسد المرأة، هو مرجعية ذاته، ولذا فهو تحد للعالم الثابت الذى له مركز ويمكن إدراكه عقليا . وفى كتابها الشهير ضد التفسير (الذى يؤرَخ لظهور ما بعد الحداثة بتاريخ نشره) قالت سوزان سونتاج إن أكبر تحد للثوابت والعقل هو الجسد . ولتلاحظ ما يحدث لعقلك وفهمك حينما تشاهد رقصة من النوع الأفقى . إن الجسد المجرد لا علاقة له بأى خصوصية تاريخية أو ثقافية أو اجتماعية، ولذا فهو يقوض الذاكرة الاجتماعية والتاريخية، وهذا هو جوهر ما بعد الحداثة، أى أن كل إنسان يعيش داخل ما يسمونه قصته الصغرى أى رؤيته للعالم، أما القصة الكبرى الاجتماعية التاريخية التى تنضوى تحتها كل القصص الصغرى فلا وجود لها، فتتساقط القيم والمرجعيات وتظهر الراقصة الرأسية والأفقية، والشركات عابرة القارات التى تود أن يكون الإنسان حزمة نمطية من الرغبات الاقتصادية والجسمانية التى يمكن التنبؤ بسلوكها، حتى يمكن التحكم فى صاحبها وتوظيفه داخل منظومة السوق (والكباريه) . وقد ظهرت فضيحة الفيديو كليبات بعد استشهاد الشيخ أحمد ياسين، فبينما كانت الأمة بأسرها تعبر عن حزنها وعزمها وإصرارها، كان الرقص الرأسى والأفقى شغال على ودنه، وكأن جسد الراقصة هو البداية والنهاية، بداية المتعة ونهاية التاريخ .

إن القنوات الفضائية التى تذيع الفيديو كليبات تصل إلى منازلنا وأحلامنا وتعيد صياغة رؤانا وصورتنا للآخرين ولأنفسنا، ودافعها الوحيد هو الربح المادى، وليس الاستنارة أو تعميق إدراك الناس لما حولهم، فهى مشروع رأسمالى طفيلى يبحث عن الربح الذى أدى إلى التنافس بين المخرجين والمغنين والممولين والذى لم تكن نتيجته الارتقاء بالمستوى الفنى والجمالى، وإنما المزيد من الإسفاف والاغتراب والعرى الذى سيتزايد حتما مع الأيام . ومن يود أن يعرف إلى أين نحن ذاهبون عليه أن يرى محطة MTV وبعض الفيديو كليبات الأمريكية التى تحول الإنسان إلى ما أسميه البروتين الإنسانى المحض، وعليه أن يعرف أن هناك مقهى فى القاهرة يسمى (Evolution أى «التطور فى اتجاه غير معلوم») يقدم مشروبا يسمى Blue Lesbian أى «المساحقة الزرقاء»، وهى محاولة لتطبيع الشذوذ، لا تختلف فى جوهرها عن محاولة تطبيع الرقص والإثارة الجنسية، وهذا أمر أقل ما يوصف به أنه مفزع .

والآن السؤال هو : هل من سبيل لوقف هذا التدهور المستمر؟ هنا قد يقول البعض إن فى هذا تدخل فى حرية الفكر والفن، والرد على هذا أن الفيديو كليبات ليست فكراً وليست فنا ولا إبداعا، وإنما هى شكل من أشكال البورنو الذى يهدف إلى استغلال الإنسان وتحقيق الربح . وإن كان أصحاب الفيديو كليب يطرحونه باعتباره فكرًا أو فنا فعليهم الالتزام بشرطين : أولهما ألا يحققوا أى ربح مادى منه، وثانيهما أن يثبتوا لنا اقتناعهم الكامل بهذا الفكر بأن يمارسوه فى حياتهم الشخصية مع زوجاتهم وأمهاتهم وبناتهم وأبنائهم، ولا أعتقد أن هناك من سيجد الشجاعة فى نفسه أن يفعل ذلك .

***



ملحق

علاقة الأفكار بالواقع



في علم اجتماع المعرفة

علم اجتماع المعرفة لا تزال حدوده آخذة فى التبلور. ويعتبر كارل ماركس، من بعض الوجوه، هو مؤسس هذا العلم، حينما طرح رؤيته الخاصة بعلاقة الأفكار (أو البناء الفوقى) بعلاقات الإنتاج (أو البناء التحتى). وقد ساهم ماكس فيبر، من خلال دراسته فى علم اجتماع الدين، فى هذا المجال، حيث بين علاقة البروتستانتية بالرأسمالية، وعلاقة الكونفوشية بطبقة المتعلمين البيروقراطيين فى الصين القديمة. وحاول دوركهايم وشيلر ومانهايم وسوروكين وجورفيتش توسيع حدود هذا العلم وإعطاءه شكلا محدودا. وقد عرّفه عاطف غيث بأنه العلم الذى يهتم بالعلاقة بين أنساق الفكر والوقائع الاجتماعية. أما الطاهر لبيب فقد عرفه بأنه تحليل لطبيعة العلاقة الموجودة بين أنماط الإنتاج الفكرى ومعطيات البيئة الاجتماعية، وتحديد وظائف هذا الإنتاج فى المجتمعات ذات التركيب التنضيدى Stratification أو الطبقى. وقد عرفه كاتب مدخل «علم اجتماع المعرفة» فى معجم فونتانا للفكر الحديث «بأنه دراسة علاقة أساليب التعبير وأشكال الأفكار بالسياقات الاجتماعية المختلفة».

وقد حاول بيتر برجر وتوماس لكمان، فى كتابهما **التكوين الاجتماعى للواقع** تقديم ما تصوراه تعريفا جديداً لعلم اجتماع المعرفة؛ فبينا أن مفهوم «المعرفة» و«الواقع» مفهومان نسبيان من الناحية الاجتماعية. فمعرفة المجرم تختلف عن معرفة عالم الجريمة، ومعرفة الراهب فى الصين وما يشكل واقعه يختلفان عن معرفة سائق القطار وواقعه فى انجلترا، وبالتالى فإن كل معرفة مرتبطة بسياقها الاجتماعى المختلف. ويرى برجر ولكمان أن علم اجتماع المعرفة يمكن تعريفه من خلال تحديد مجاله وأهدافه:

١ ـ فهو علم لا يدرس «الأفكار» بالمعنى التقليدى، وإنما يدرس أيضا كل الظواهر التى تندرج تحت اصطلاح «معرفة» بغض النظر عن مدى صدقها أو كذبها، أو مدى تماثلها أو عدم تماثلها مع الواقع. ولذا فهو يتعامل مع أفكار رجل الشارع، كما يتعامل مع «معرفة» الساحر فى المجتمع البدائى.

٢ ـ وعلم اجتماع المعرفة لا يدرس الأفكار بالمعنى الخاص، ولا المعرفة بالمعنى العام الشامل فحسب وإنما يدرس، كذلك، العملية الاجتماعية التى تؤدى إلى ظهور كم من المعرفة يقبل على أنه الواقع (الخريطة الإدراكية فى مصطلحنا).

وكل التعريفات السابقة تفترض وجود علاقة بين طرفين، الطرف الأول هو عالم المنتجات الفكرية (أيديولوجيات ـ فلسفات ـ قصائد ـ معمار ـ نظريات علمية)، والثانى هو الواقع الاجتماعى والتاريخى. وهى ترى أن مهمة هذا العلم هى دراسة العلاقة بين الطرفين. ولعل الاختلاف بين تعريف غيث ومعجم فونتانا، من جهة، وتعريف لبيب من جهة أخرى، هو، فى نهاية الأمر، اختلاف فى مدى الاهتمام بتفاصيل الحياة الاجتماعية، فى مقابل الاهتمام بتفاصيل الحياة الفكرية، وهو أيضا اختلاف على تحديد مدى «استقلالية» الفكر عن الواقع، أو الواقع عن الفكر، ومدى ارتباطهما.

وقد قام إلزورث فورمان، فى كتابه **علم اجتماع المعرفة** فى الولايات المتحدة ١٨٨٣ ـ ١٩١٥ بتحديد موقفين فى علم اجتماع المعرفة، هما: الموقف النقدى/ الانعتاقى (ماركس ولوكاش وماركوز وهابرماس)، والموقف الاجتماعى/ التكنولوجى (كونت ودوركهايم وجورفيتش). ويتفق الموقفان على الخطوط العريضة التى تحدد مجال علم اجتماع المعرفة:

١ ـ إن ثمة علاقة بين المعرفة والأفكار من ناحية، ومن ناحية أخرى أساسها الاجتماعى.

٢ ـ من المفيد دراسة هذه العلاقة.

٣ ـ حينما يدرس الفلاسفة أصل المعرفة، فإنهم يدرسونها بشكل مجرد، وهذا يختلف عن موقف عالم اجتماع المعرفة ودارس تاريخ الأفكار.

ولكن الموقفين يختلفان بعد ذلك فى النقاط التالية :

١ ـ يرى الفريق النقدى أن الأساس الاجتماعى للمعرفة والأفكار هو الطبقات والفئات صاحبة المصالح ، بينما يرى الفريق الثانى أن هذا الأساس هو الحضارة أو الجماعة بوصفها كلا عضويا متماسكا .

٢ ـ ولذا ، فبينما يقوم الفريق الأول بالتركيز على تحليل الأيديولوجية السائدة فى المجتمع ، يركز الفريق الثانى على تحليل المشاعر الجماعية ، مثل موقف الرجل العادى ، والأنماط العقلية الجماعية ، وطريقة التفكير البدائى .

٣ ـ من هذا المنظور يرى أعضاء الفريق الأول أن مهمة العلوم الاجتماعية هى كشف القوى الاجتماعية المستغلة ، عن طريق إظهار القوانين التى تتحكم فى التاريخ ، حتى تساهم فى تغيير المجتمع ، بينما يرى أعضاء الفريق الثانى أن مهمة العلوم الاجتماعية رصد الأنماط المتكررة فى المجتمع ، حتى يتم الحفاظ على اتزان المجتمع وثباته .

٤ ـ ويصبح دور العالم الاجتماعى ، من وجهة نظر الفريق الأول ، هو أن يكون ناقدا ثوريا عقلانيا ، يعمق من وعى الجماهير ، ويقوم بتحليل أشكال القمع المتعينة ، فى ضوء صياغاته النظرية المثالية (الثورية) . أما دوره ، من وجهة نظر الفريق الثانى ، فهو أن يكون الخبير أو المستشار المحترف ، الذى يأخذ رأى غيره من الخبراء ، ويكتشف الأنماط المتكررة فى السلوك الإنسانى .

٥ ـ والصورة الأساسية للمجتمع ، من وجهة نظر الفريق الأول ، هى صورة الصراع ، فالمجتمع ليست له أولوية على الفرد والسلطة ، والترتيب الهرمى وعدم المساواة ليست ضرورية للتطور الإنسانى ، والتغيير الجذرى مسالة ممكنة ، والإنسان كائن خلاق ليست له دوافع ثابتة ، ولذا فهو قادر على إحداث تغييرات عميقة . أما بالنسبة للفريق الثانى ، فالصورة الأساسية هى صورة النظام والتوازن ، فالمجتمع له أولوية منطقية وتاريخية وأخلاقية على الفرد ، وعدم المساواة ضرورية للحفاظ على نظام المجتمع واستقراره ، والتغيير البطىء «العضوى» هو وحده الممكن ، فالإنسان كائن له دوافع أو أهواء أساسية يجب التحكم فيها ، وهو كائن لا يعيش سوى داخل التقاليد ، ولذا فهو غير قادر على إحداث أية تغييرات جذرية .

وتوجه الاعتراضات التالية لعلم اجتماع المعرفة :

١ ـ إنه لا يعطى أهمية كافية لمضمون التفكير ومدى صدق مقولة ما أو كذبها .

٢ ـ إن البناء الحضارى الفوقى ، بعد أن يظهر للوجود ، تصبح له حياته الخاصة ، ويتحول إلى جزء من تراث حضارى دائم .

٣ ـ إن منتجات الإنسان الحضارية والفكرية والجمالية متعددة المستويات ، ولذا فعلم اجتماع المعرفة علم تبسيطى اختزالى ، لأنه يرد هذه المنتجات إلى وضع سياسى محدد ، كأن يربط بين المادية والراديكالية ، والمثالية والمحافظة ، أو أن يطلق اصطلاح «بورجوازى» على أعمال فلوبير وزولا وجويس وبروست ، رغم تنوع هذه الأعمال ورغم الاختلافات الواضحة والكامنة بينها .

٤ ـ إن الأشكال الفنية قد تنمو من داخلها ، محكومة بمنطقها الداخلى الخاص ، وهى تعد امتدادا للأشكال الفنية التى سبقتها بالضرورة .

بعد هذا العرض القصير لبعض التعريفات والتيارات فى علم اجتماع المعرفة ، والاعتراضات الموجهة ضده ، قد يكون من المفيد أن نبين بعض منطلقاتنا الخاصة بهذا العلم . وابتداء يمكن أن نقرر أن الاعتراضات الموجهة لهذا العلم ، برغم وجاهة بعضها ، ليست حتمية بالضرورة ، ولعل ما يتصوره البعض نقطة قصور يصبح ، هو ذاته ، موطن قوة ، إذا ما اختلف المستوى التحليلى . ولنأخذ على سبيل المثال ، الاعتراض الأول ، وهو أن علم اجتماع المعرفة يحاول ألا يحكم على مدى صدق مقولة ما أو كذبها ، كما أنه لا يعطى أهمية كافية للمضمون . وبالفعل لو سقط علم من العلوم الإنسانية فى النسبية المطلقة ، ولم يساعدنا على «الحكم» حتى تتحول المعرفة إلى فعل فاضل ، فإنه يتحول إلى تجربة جمالية أو تمرين ذهنى . ولكن ، فى الوقت ذاته ، العلم الذى يقفز إلى الحكم دون تفهم للمنطق الداخلى للظواهر والأحداث هو علم ينحو نحو التعميم الذى لا أساس له ، وبالتالى يفقد صفة العلم . ولذا لابد أن يحاول عالم اجتماع المعرفة أن يفهم منطق النسق الفكرى الداخلى ، بوصفه كيانا متكاملا مكتفيا بذاته ، حتى يفهم قوانينه الداخلية . ولكن محاولة الفهم من الداخل ليست نهاية فى حد ذاتها ، وإنما هى وسيلة لمعرفة الملامح الخاصة للنسق ، حتى يمكننا مراقبته فى

احتكاكه مع الواقع، وحتى يمكن أن نتنبأ بالتوترات التى ستنشأ داخله، والصراعات التى ستنشأ بينه وبين الواقع الذى سيحتك به.

أما القول بأن البناء الحضارى الفوقى قد تصبح له حياته الخاصة، ويتحول إلى جزء من تراث حضارى دائم، فهو أمر مقبول أيضا. ولكن حتى عناصر التراث الحضارى، «الدائمة الثابتة» حينما تتواجد داخل نسق فكرى وسياق اجتماعى ما فإنها تكتسب أبعادا جديدة، لا يمكن فهمها إلا فى ضوء الواقع الاجتماعى لهذا النسق. خذ على سبيل المثال فكرة «صهيون» فى التراث الدينى اليهودى. يمكن القول إن «حب صهيون» جزء من تجربة إنسانية دينية، وكذا فكرة «المكان المقدس» فهى بلا شك فكرة تتواتر فى كل الحضارات والعقائد. هذه الأفكار تشكل جزءا من التراث الدينى اليهودى، وهو تراث لا ترتبط أشكاله بالضرورة بواقع اجتماعى محدد، إذ يؤمن بهذا التراث اليهود الأمريكيون الذين يعيشون فى الولايات المتحدة فى القرن العشرين، تماما كما آمن به يهود اليمن فى العصور الوسطى ويهود الإسكندرية فى القرن الأول الميلادى، ويشاركهم المسلمون والمسيحيون فى التعلق بأماكنهم المقدسة. ولكن هذه الفكرة أو الصورة الدينية اكتسبت أبعادا جديدة كلية فى النسق الفكرى اليهودى الاندماجى (إذ أصبحت مجرد تعبير عن الرغبة فى التسامى الدينى، وبذا أصبحت قريبة للغاية من التصور الإسلامى)، أما فى النسق الفكرى الصهيونى فقد أصبحت مكانا تخرج منه الجيوش المسلحة. وبالتالى فالقول بوجود الأشكال الحضارية «الدائمة» التى لها حياتها الخاصة، لا ينفى، بالضرورة، أنها تكتسب حياة وأبعادا سياسية واجتماعية تختلف باختلاف النسق الذى توجد داخله والسياق الاجتماعى والتاريخى الذى توجد فيه. ويمكن الرد على كافة الاعتراضات الأخرى بالطريقة نفسها، أعنى أن نقطة القصور يمكن أن تصبح نقطة قوة (والعكس صحيح بحسب المستوى التحليلى وبحسب السياق)، فالخاص لا ينفى العام، والدائم لا ينفى المتغير، والداخلى لا ينفى الخارجى.

ولعل موقفنا من الاعتراضات الموجهة لعلم اجتماع المعرفة هو موقفنا نفسه من محاولة تصنيف التيارات المختلفة الموجودة فى هذا العلم إلى تيارين أو موقفين مختلفين: موقف «نقدى انعتاقى» وآخر «اجتماعى تكنولوجى» إذ إننى أجد أنه من

الممكن تبنى الموقفين أو المنهجين حتى يكمل الواحد منهما الآخر، وهذا ـ فى تصورى ـ ما حاولت تطبيقه فى معظم دراساتى. فقد اتبعت المنهج «الاجتماعى التكنولوجى» فى «المرحلة الأولى» ثم المنهج «النقدى/ الانعتاقى» فى «المرحلة الثانية». فلم أستبعد دراسة الأنماط المتكررة فى السلوك الإنسانى، وإن كنت حاولت، أيضا، كشف القوى الاجتماعية التى توظف هذا النمط وتوجهه. وإذا كنت قد افترضت أن الإنسان كائن خلاق، قادر على إحداث تغييرات عميقة، فإننى لم أستبعد إمكان أن يجد الإنسان نفسه فى موقف تصبح فيه للقيم الاجتماعية والسياسية الأولوية على الفرد، ويصبح الوضع القائم والنمط المتكرر هو المهيمن. وبالتالى تبنيت صورتين متناقضتين للمجتمع: صورة المجتمع ككيان عضوى متماسك يكاد يكون ساكنا (الرؤية الصهيونية للمجتمع)، ثم أكملتها بصورة جدلية مبنية على الصراع (الإنسان العربى الذى يحارب ضد هذا المجتمع من الخارج، يقرع الأبواب ليزعزع الفكرة الصهيونية بل والمجتمع الصهيونى ذاته). ومرة أخرى إذا كان المنطق الخاص لا يجبّ المنطق العام ولا يستبعده، فالتوازن الداخلى للنسق الفكرى الاجتماعى لا ينفى وجود الصراع الخارجى والداخلى والجدل. وعلى عالم اجتماع المعرفة إذن أن يكون الخبير أو المستشار المحترف الذى يحاول اكتشاف الأنماط المتكررة فى السلوك الإنسانى، وأن يكون أيضا، الناقد الثورى العقلانى الذى يعمق من وعى الجماهير.

وكلمة «معرفى» كما أستخدمها فى هذه الدراسة وغيرها من الدراسات هى ترجمة لكلمة «أبستمولوجى» الغربية وهى كلمة خلافية فهى فى المعجم الإنجليزى تعنى «نظرية الإدراك»، أما فى المعجم الفرنسى فتعنى «فلسفة العلوم». وقد آثرت أن أبتعد عن كلا المعجمين وأن آتى بتعريفى الإجرائى الخاص، إذ لم يستقر معنى الكلمة بعد فى المعجم العربى. والمعرفى هو الكلى والنهائى، وتعبير «الكلية» هنا يفيد الشمول والعموم، فى حين أن «النهائية» للوجود تعنى غائيته وآخره وأقصى ما يمكن أن يبلغه الشىء. ويمكن التوصل للبعد المعرفى لأى خطاب أو أى ظاهرة من خلال دراسة ثلاثة عناصر أساسية: الإله ـ الطبيعة ـ الإنسان. ونحن نركز على الإنسان (الموضوع الأساسى للعلوم الإنسانية)، ولكننا من خلال دراسته يمكن أن نحدد موقف النموذج من العنصرين الآخرين (الإله والطبيعة). وللتوصل للبعد المعرفى يمكن للدارس أن

يطرح مجموعة من الأسئلة تدور حول ثلاثة محاور أساسية يجمعها كلها عنصر واحد هو الحلول والكمون فى مقابل التجاوز:

١ ـ علاقة الإنسان بالطبيعة/ المادة: هل الإنسان موجود طبيعى/ مادى محض، أم أنه يتميَّز بأبعاد أخرى لا تخضع لعالم الطبيعة/ المادة (الواحدية فى مقابل الثنائية)؟

٢ ـ الهدف من الوجود: هل هناك هدف من وجود الإنسان فى الكون؟ ما هو المبدأ الواحد فى الكون (أو القوة المحركة له) الذى يمنحه هدفه وتماسكه ويضفى عليه المعنى، وهل هو كامن (حال) فيه أم متجاوز له؟

٣ ـ مشكلة المعيارية: من أين يستمد الإنسان معياريته: من عقله المادى، أم من أسلافه، أم من جسده، أم من الطبيعة/ المادة، أم من قوى متجاوزة لحركة المادة؟

* * *

فى الأيديولوچية

من أهم القضايا التى يتناولها علم اجتماع المعرفة فى محاولته تحديد علاقة الأفكار بالواقع قضية تعريف الأيديولوچية التى عرفها أحد علماء الاجتماع بأنها، فى واقع الأمر، مجموعة أو عائلة من المفاهيم. ونحن نتفق مع هذا الوصف، ومع هذا سنعرض لبعض التعريفات حتى نصل إلى تعريف نتصور أنه مركبٌ بما فيه الكفاية، وذو مقدرة تفسيرية عالية. وتعريفات الأيديولوجية تصل، أحيانا، إلى درجة عالية من العمومية، فقد عُرفت على أنها «نسق من الأفكار عن العالم الاجتماعى تضرب بجذور عميقة فى مجموعة محدودة من القيم والمصالح». وهذا التعريف لا يختلف عن تعريف ستارك، الذى يرى أن كل أشكال الفكر تضرب بجذورها فى المجتمع، ولكن الأيديولوجية لا تضرب بجذورها فى الواقع الاجتماعى فحسب، وإنما فى تطلعات الأفراد، أى أن الإيديولوجية ليست تعبيرا مباشرا عن الواقع، وإنما هى تعبير عن الواقع كما يراه المرء أو كما يتمناه، فهى مفهوم أبعاده موضوعية وذاتية. أما د./ عاطف غيث فى **قاموس علم الاجتماع** فيرى أن ثمة معنى حياديًا للمصطلح، فالأيديولوجية ـ حسب تعريفه ـ «نسق من المعتقدات والمفاهيم (واقعية ومعيارية) يسعى إلى تفسير ظواهر اجتماعية معقدة من خلال منطق يوجه ويبسط الاختيارات السياسية/ الاجتماعية للأفراد والجماعات». ثم يورد معنى آخر: «هى نظام الأفكار المتداخلة (كالمعتقدات والتقاليد والمبادئ والأساطير) التى تؤمن بها جماعة معينة أو مجتمع ما، وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والنظامية، وتبررها فى نفس الوقت». ثم يطرح ما يسمى بالاستخدام الفنى الذى يميل إلى عد الأيديولوجية محصلة عدة عناصر، فهى لا تدل على المعتقدات التى توجد لدى الناس وحسب، أو نسق القيم، أو محصلة الأهداف

والمعايير وإنما تتضمن كل هذه الجوانب مجتمعة، بالإضافة إلى نظرة الإنسان للأشياء المحيطة به، والتصور الذى يطوره عن العالم. وهى فى الوقت نفسه، تشير إلى مجموعة الخبرات والأفكار والآراء، التى يستند إليها فى تقويمه للظواهر المحيطة به (مرة أخرى، الخريطة الإدراكية فى مصطلحنا).

ويلخص عبد الله العروى القضية على النحو التالى:

١ - يستعمل المفهوم فى ميدان المناظرة السياسية حينما نقول: إن الحزب الفلانى يحمل أيديولوجية، أى مجموع القيم والأخلاق والأهداف التى ينوى تحقيقها على المدى القريب والبعيد (الأيديولوجية/ قناع).

٢ - يستعمل المفهوم فى وصف رؤية المجتمع (فى اجتماعيات الثقافة) فى دور من أدواره التاريخية حين نقول: «أيديولوجية عصر النهضة» فنحن نعنى نظرة رجال ذلك العصر للكون والمجتمع والفرد والأفق الذهنى الذى كان يحد إنسان ذلك العصر(الأيديولوجية/ رؤية كونية).

٣ - يستعمل المفهوم فى نظرية المعرفة فى قضية الإدراك، والسؤال الذى يطرح فى هذا المجال هو: لم لا يرى الإنسان الأشياء كما هى، بل يراها طبقًا لتصوراته وموقعه؟

٤ - أما المجال الرابع فهو دراسة مدى تأثير أيديولوجية ما على الفكر، والحدود الموضوعية التى ترسم أفق ذلك الفكر. (وثمة تعارض هنا بين الفكر الأيديولوجى وما يسمى الفكر الموضوعى أو العلمى).

ولعل السمة الأساسية المشتركة بين كل التعريفات هى أن التصورات المطروحة ترى أن ثمة علاقة مركبة بين الأيديولوجية والأفكار من جهة، والواقع من جهة أخرى. فالأيديولوجية لا تعكس الواقع وحسب، وإنما تصوره من خلال رؤية الإنسان له أى من خلال خريطته الإدراكية، والواقع ليس مجرد واقع اجتماعى مادى، وإنما هو واقع اجتماعى نفسى روحى، بل إنه ليس واقع فحسب، وإنما هو أيضًا تطلعات وآمال.

وقد حاول شريف مؤلف مدخل «الأيديولوجية» فى **موسوعة معجم تاريخ الأفكار** أن يصل إلى تعريف متكامل، من خلال عرض كافة النتائج التى وصلت إليها معظم المناهج المعروفة. فالتفسير المعرفى للأيديولوجية (المرتبط بعصر التنوير والعقلانية)

يستند إلى نظرية مادية فى المعرفة، وإلى الإيمان بإمكان تحديد مدى صدق أو كذب الأفكار بالرجوع إلى عالم الحواس الخمسة، فإن تطابقت الأفكار مع هذا الواقع، فهى صادقة، وإن لم تطابقه فهى زائفة. أما التفسير الاجتماعى فيرى أن الأيديولوجية نسق من الأفكار التى تتشكل من خلال الواقع الاجتماعى، وإنها ليست بالضرورة حقيقية، ولكنها، مع هذا، قادرة على إشاعة التضامن الاجتماعى وعلى تجنيد الجماهير وتحريكها، وعلى الضبط الاجتماعى. والأيديولوجية قد تبرر (أو تفند) مجموعة من الأهداف والقيم، وأن تضفى شرعية (أو تكشف) سلطة سياسية، أى أنها قناع وسلاح معًا.

أما التفسير النفسى فيرى أن وظيفة الأيديولوجية هى تهدئة التوترات النفسية عن طريق طرح رؤية تعطى تفسيرًا جديدًا يجعل من الممكن تقبل الموقف (الاجتماعى أو التاريخى) المسبب للقلق والتوتر، أى أن الأيديولوجية عرض وعلاج.

أما كليفورد جيرتز (وهو ممثل التصور الحضارى/ الاجتماعى للأيديولوجية) فيرى أن التصورين الاجتماعى والنفسى، قاصران، ويرى أن الأيديولوجية تستمد قوتها من مقدرتها على الإحاطة بالحقائق الاجتماعية، وعلى صياغتها صياغة جديدة، والتعبير عنها بلغة تستعصى على لغة العلم، وأنها تقوم بدور الوسيط لمعان أكثر تركيبًا مما قد يوحى به معناها الحرفى. وهى تستطيع القيام بدور الوسيط، لأنها نسق يستخدم نموذجًا لأنساق أخرى (رمزية وعضوية واجتماعية ونفسية). والنسق الرمزى يمكن إدراكه إدراكًا مباشرًا، وعن طريقه يمكن إدراك الأنساق الأخرى، وبذا تكون عملية الإدراك هى نتاج تماثل الأنساق الرمزية المختلفة بالأنساق الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية.

فالأيديولوجية ليست علامة تلصق على الأشياء والظواهر وإنما هى صورة مجازية أساسًا، والصورة المجازية ليست صادقة أو كاذبة، وإنما هى محاولة للتعبير عن الواقع، قد تفلح وقد تخيب. والصورة المجازية، من منظور حرفى، قد تشوه الواقع، ولكنه تشويه يعكس حقائق معينة ويطمس حقائق أخرى، وبالتالى يوصل «رسالة» محددة للمؤمنين بها. وبهذا المعنى يمكن النظر إلى الأيديولوجية على أنها صورة مرتبة للنظام الاجتماعى (القائم أو المرغوب فيه)، عن طريقها يصبح الإنسان حيوانًا سياسيًا، إنها

تشبه الخريطة التى تحول العالم الواقعي إلى أماكن تربطها طرق لها أسماء يمكن عن طريقها إدراك الواقع السياسى بحيث يصبح كلا متكاملا .

لكل هذا يمكن القول إن الأيديولوجية لا تضم عنصراً وتستبعد آخر، ولكنها تضم كل العناصر (السياسية والحضارية والنفسية والاجتماعية) فى نسق متكامل يماثل الواقع (الحقيقى والنفسى) كما يتخيله حامل الأيديولوجية . ومن هذا المنظور يصبح السؤال التقليدى عن مدى مطابقة الأيديولوجية للواقع سؤالا تختلف الإجابة عنه باختلاف الأيديولوجية التى هى موضوع البحث، ويصبح السؤال هو عن مدى فعالية الأيديولوجية فى رسم صورة للواقع الاجتماعى وتقديم خريطة له ومحوراً لخلق الوعى الجمعى .

وقد توصل شريف إلى تعريف مركب للأيديولوجية (يشبه موقف جيرتز)، فالأيديولوجية، حسب تصوره، نسق من الأفكار والقيم، مثقل بالمشاعر، مشبع بالأساطير، مرتبط بالممارسة، يتناول الإنسان والمجتمع، والشرعية والسلطة . ويتبنى الإنسان هذا النسق بشكل روتينى، ويتأكد ويتوطد بحكم العادة . ويتم نقل هذه الأساطير والقيم، بطريقة مبسطة وكفء، من خلال الرمز والصور، والمعتقدات الأيديولوجية المتماسكة، المتسقة مع نفسها إلى حد ما، وتتسم بدرجة من الوضوح . والأيديولوجيات عندها إمكانية كبيرة فى تجنيد الجماهير وتسييرهم .

وأحاول فى دراساتى أن أنظر إلى أى ظاهرة حضارية لأصفها ولأدرك منطقها الداخلى، بغض النظر عن مطابقتها للواقع . كما أننى أنظر إليها على أنها ظاهرة تضرب بجذورها فى واقع اجتماعى واقتصادى وحضارى، ولهذا تبنيت تعريف شريف المركب كنقطة انطلاق، لأنه يشتمل على كل العناصر النفسية والسياسية والاجتماعية والحضارية (الواعية وغير الواعية) . ولكن هذا التعريف، على الرغم من تركيبيته، قد لا يكون هو أفضل الأدوات التحليلية للظواهر بسبب تركيزه على العناصر الفكرية وحدها، ولذلك أكمله، بالمفهوم الماركسى للبناء (الثقافى ـ النفسى ـ الفكرى ـ الرمزى) الفوقى والبناء (المادى ـ الاقتصادى ـ السياسى) التحتى، بعد تعديله وتحويره ليتخطى التبسيط والآلية اللتين التصقتا به، ودون أن أتبنى الموقف الفلسفى المادى المرتبط بالمفهوم .

وأنا أذهب إلى أن النظريات التى تحاول تفسير الظواهر الحضارية تفسيراً يقال له «علميًا» أو «موضوعيًا» لا تأخذ فى الحسبان مشكلة الشكل الخاص والمتعين للظاهرة، ولا عنصر الإدراك، أى أنها تسقط فى إشكالية الذات والموضوع، ثم تبتلعها الموضوعية والعمومية. ولذا فهى تخفق، على سبيل المثال، فى تفسير لم ترجمت مشاكل اليهود الاجتماعية/ الاقتصادية فى أوروبا فى القرن التاسع عشر نفسها إلى ظاهرة تاريخية محددة تعرف باسم «المسألة اليهودية»؟، وهى ظاهرة تشترك فى بعض قسماتها وملامحها العامة مع الظواهر المماثلة، ولكنها تختلف عنها فى الملامح الخاصة، وفى الحلول المطروحة. فالنظريات التى يقال لها «علمية» والتى تدعى أنها تنحو منحى موضوعيًا تفشل فى تفسير لم وطن الإمبرياليون الغربيون فى فلسطين يهودًا، ولم يوطنوا أوربيين مسيحيين كما فعلوا فى الجزائر أو روديسيا؟ أليست كلها مصالح إمبريالية عامة تخدم المخطط الإمبريالى؟ أوليس المستوطنين هم مجرد «الفائض الإنسانى»، الذى كان لابد أن تصدره أوروبا الرأسمالية إلى الشرق؟ وحينما نتحدث عن «فائض إنسانى» هل يمكن أن نفرق بين يهودى ومسيحى؟. كما إن هذه النظريات التى يقال لها علمية وموضوعية لا يمكنها أن تفسر تعين البرنامج الصهيونى وخصوصيته، فالاستعمار الصهيونى ليس استعماراً بالمعنى العام، بل هو استعمار استيطانى، كما أنه استعمار استيطانى يختلف عن الأنماط الاستيطانية التقليدية فى أنه لا يهدف إلى الاستيطان فحسب، بل يهدف إلى الإحلال أيضًا. ويمكننا القول، بشىء من التبسيط، إنه بينما تدرس بعض النظريات البناء الفوقى (الفكرى والدينى) اليهودى (التلمودى) والمسيحى منفصلا عن البناء (المادى) التحتى، وبذلك تضيع فى أشكال هندسية متكررة منذ قديم الأزل، تدرس النظريات التى يقال لها «علمية» البناء التحتى (المادى) الأوروبى منفصلا عن البناء (الفكرى الدينى) الفوقى وتضيع بدورها فى محتوى اقتصادى عام مجرد غير متعين، أى أنهما يشتركان فى سمة واحدة: هى تجاهل علاقة البناء الفوقى بالبناء التحتى (أو علاقة الشكل بالمضمون أو الفكر بالواقع) وهى علاقة لا يمكن فهم الواقع فهمًا كاملا دون دراستها واستيعابها.

ولذا فدراسة الأشكال والأفكار والبناء الفوقى (بكل أبعاده الثقافية والنفسية والرمزية) مهمة فى أهمية دراسة الواقع والبناء (المادى) التحتى. وفى تصورى أن الأفكار والبناء الفوقى (منفصلا عن الواقع والبناء التحتى) هو، أساسًا، مجموعة من

الإمكانيات أو (السيناريوهات) الفكرية أو النظرية، التى قد تكون متناقضة ودائرية، ويمكننا أن ننظر إليها على أنها مجموعة من الرموز السالبة والموجبة التى تتواجد فى حالة اتزان كامل (هذه الحالة هى حالة سكون افتراضية محضة توجد خارج التاريخ). ولكن حينما تتقاطع هذه الدائرة المتزنة فى علاقة مع الواقع الاجتماعى أو البناء التحتى فإن دائريتها تنكسر ويتحدد اتجاهها، إذ يقوم هذا الواقع بتنشيط متغير على حساب المتغيرات الأخرى، أى أن الواقع يخل باتزان البناء الكلى المتعادل. ولتوضيح هذه المقولة سأضرب بعض الأمثلة:

١ ـ وأول هذه الأمثلة هى ظاهرة معاداة السامية (أى معاداة اليهود). فمن المعروف أن صورة اليهودى القاتل الشرير ترسخت فى الوجدان الأوروبى، ولذلك فالجماهير المؤمنة فى العصور الوسطى فى أوروبا كانت تكره اليهود باعتبارهم قتلة الرب (السالب). ولكن إلى جانب هذا يوجد الإيمان بأنهم كانوا شعب الله المختار، وهم الذين أعطوا العالم المسيح نفسه، بل إنهم، بفقرهم وبؤسهم، ليقومون شاهداً على عظمة الكنيسة ولذا يجب الحفاظ عليهم (موجب)، أى أن الأسطورة المسيحية كانت تتسم بالتناقض. ولذا على الرغم من العداء الكامن فى الأسطورة إلا أن الواقع الاجتماعى غلب الجانب الإيجابى على الجانب السلبى، ولذا ظلت الجماعات اليهودية تلعب دوراً هامًا وحيويًا فى تزويد كثير من المجتمعات الغربية فى العصور الوسطى بنظام ائتمانى نقدى يسهل عملية التجارة الدولية، ويساعد على نقل السلع الزائدة عن حاجة هذه المجتمعات، وفى نقل السلع الترفيهية بين المجتمعات الزراعية التى كانت تدور فى إطار الاقتصاد الطبيعى المبنى على التبادل. وكان كثير من الملوك يستقدمون اليهود إلى ممالكهم، ويدافعون عنهم دفاعًا مستميتًا، بل ويقفون ضد «تنصيرهم» لأن فى هذا تقليلا لدخل الملك، وإضعافًا للنشاط التجارى. ولكن حينما كانت حركة البناء السياسى والاقتصادى (التحتى) تتغير، كأن تظهر طبقة رأسمالية محلية (مسيحية)، كانت العداوة (السالب) سرعان ما تنشط وتتحول من كره أو عدم اكتراث نحو أقلية دينية غريبة إلى محاولات لطرد اليهود أو تنصيرهم، بوصفهم صورة الشر المتجسدة (على مستوى البناء الثقافى والنفسى والدينى الخ الفوقى)، وأنهم طبقة منافسة للتجار الناشئين، وطبقة مستغلة وطفيلية بالنسبة للفلاحين (على مستوى البناء التحتى).

٢ ـ ولنأخذ مثلا آخر أكثر تركيبًا وطرافة، وهو أسطورة أو عقيدة الأحلام الألفية أو الاسترجاعية التى تربط بين الخلاص وعودة اليهود إلى أرض الميعاد وتنصيرهم. ويمكن تقسيم هذه الفكرة أو الأسطورة (البناء الفوقى) إلى أقسامها الأساسية الثلاثة:

أ ـ لابد من استرجاع اليهود قتلة المسيح (سالب).

ب ـ لتوطينهم فى أرض الميعاد حتى يأتى الخلاص (موجب).

ج ـ ولكن الخلاص لن يأتى إلا بعد إبادة غالبيتهم وتنصير الباقين (سالب).

ويمكن تبسيط هذه الأسطورة إلى عنصرين سالبين (تنصير قتلة المسيح) وعنصر موجب (عودتهم إلى أرض الميعاد لبدء عملية الخلاص). حينما تقاطعت هذه الأسطورة الدينية (الفوقية) مع البناء الرأسمالى التجارى ثم الإمبريالى الغربى/ (التحتى) تغيرت هويتها، إلى أن وصلنا إلى الصيغة الحالية، وهى ضرورة توطين اليهود فى أرض الميعاد، وهُمشت تمامًا فكرة أنهم قتلة المسيح، كما هُمشت أيضًا ضرورة تنصيرهم. وقد هُمشت هذه العناصر، وتنوسيت، لأنه ليس هناك ما يساندها فى الواقع الاجتماعى. كما دخلت على الأسطورة عناصر جديدة، فأرض الميعاد أصبحت أيضًا موقعًا استراتيجيًا مهمًا، وأصبح الصهاينة لا مجرد يهود، وإنما هم أيضًا جزء من الحضارة الغربية، بل إن البعض بدأ يكتشف صلة قربى بين اللاهوت المسيحى والفكر الدينى اليهودى، أى أن الأسطورة المسيحية، التى كانت تستخدم ضد اليهود وكانت تعد أساسًا لمعاداة السامية، تحولت إلى أسطورة دينية سياسية تخدم مصالح الصهيونية (والإمبريالية) نتيجة لدخولها فى علاقة مع بناء تحتى محدد.

٣ ـ والأمر لا يختلف كثيراً بالنسبة لعلاقة الصهيونية باليهود، فالصهيونية لم يكن لها من أثر بين جماهير اليهود، وإنما كانت مقصورة على الكتابات الدينية، التى كانت تحرم حتى التفكير فى العودة إلى صهيون. اكتسبت هذه الأسطورة حياة جديدة فى ثمانينات القرن التاسع عشر، وهى الفترة التى ظهرت فيها قوانين مايو الشهيرة فى روسيا، وهى القوانين التى حرمت على اليهود الاتجار أو امتلاك أى شىء، أو حتى السكنى خارج مناطق معينة حددها القانون فحولت اليهود بهذا إلى أقلية منبوذة اقتصاديًا وثقافيا. فوجدت الصهيونية حينذاك صدى فى قلوب بعض قطاعات

الجماعات اليهودية، وبخاصة مثقفى البرجوازية اليهودية الصغيرة، الذين أضرت بهم هذه القوانين أيما ضرر، وقضت على فرص الاندماج الحضارى والاقتصادى السريع أمامهم. حينئذ عادوا مرة أخرى إلى التلمود الذى كانوا يتناسونه، وللتوراة التى كانوا قد توقفوا عن قراءتها ونظروا إليها باعتبارها فلكلور شعبى قومى، ونادوا بما يسمى «القومية اليهودية»، أى أن اليهود شعب، وأن هذا الشعب وطنه الأصلى هو فلسطين.

هذا عن أثر البناء (المادى) التحتى على البناء (الثقافى - الرمزى - الدينى) الفوقى، ولكن أى علاقة هى فى نهاية الأمر علاقة تبادلية أيضًا، قد يكون التبادل بين الطرفين غير متساو ولكن، مع هذا، لابد أن يكون هناك تبادل. ونحن نرى أن الظواهر السابقة لم تكتسب بنيتها المتكاملة وشكلها المحدد إلا من خلال البناء الفوقى أيضًا. بل إنه يمكننا القول إن البناء التحتى بمفرده لا يمكنه التعبير عن نفسه فى خواء فكرى أو حضارى، بل لابد أن يعبر عن نفسه من خلال بناء فوقى وأشكال فكرية وحضارية محددة. والبناء الفوقى قد يظل، هو الآخر، إمكانية جامدة شبه محايدة بدون البناء التحتى، فكلاهما ضرورى، ولكنه ليس كافيًا.

ولننظر إلى الأمثلة الثلاثة السابقة من منظور أثر البناء (الثقافى - الدينى - النفسى إلخ) الفوقى على البناء (المادى) التحتى:

١ - كان إحباط الجماهير المسيحية يعبر عن نفسه على هيئة محاولة الفتك باليهودى/ التاجر، بسبب الأشكال الحضارية التى نشأت فيها هذه الجماهير، وبدون هذه الأشكال ما كان من الممكن أن توجد معاداة السامية. فمعاداة السامية ليست محصلة الواقع الاقتصادى وحده، إذ يمكن للإحباط أن يعبر عن نفسه بشكل آخر (الزار، شنق الساحرات، الزهد، وربما الثورة). ولهذا نجد أن البلاد الأفريقية والآسيوية التى لا يوجد فيها أساطير بخصوص اليهود، لا يوجد فيها أثر لمعاداة السامية، على الرغم من وجود جماعات يهودية فى بعض منها. فالحقد الطبقى يعبر عن نفسه فى أشكال أخرى. كما أنه فى مصر، رغم وجود جماعة يهودية كبيرة ذات طابع أجنبى، لم يحدث أى هجوم على اليهود بسبب نوعية الأفكار السائدة فى المجتمع، أى أن معادة السامية هى نتاج كل من الوضع الاقتصادى والشكل الحضارى.

٢ ـ ولنأخذ **الأحلام الألفية** الاسترجاعية مثلا آخر، فعلى الرغم من أن اهتمام بلفور بفلسطين هو اهتمام سياسى اقتصادى بالشرق المتخلف الغنى، فإن هذا الاهتمام العام ترجم نفسه إلى شكل خاص، وهو وعد بلفور، الذى منح اليهود، واليهود دون سواهم، حق العودة إلى أرض الميعاد، والذى يعنى فى واقع الأمر حق احتلال فلسطين وطرد أهلها منها. لقد كان من الممكن أن يتوجه بلفور إلى أى أقلية دينية أو عرقية أخرى، ولكن وعد بلفور أخذ هذا الشكل الخاص بسبب وجود الأشكال أو المتغيرات الكامنة فى وجدانه مثل تأثره برؤية الخلاص البروتستانتية والأحلام الألفية، أى أن وعد بلفور هو نتاج حركة الواقع الذى يكتسب شكلا متعينا، ويتحول إلى حقيقة مادية من خلال البناء الفوقى أو الأفكار والأساطير والرموز وطرق الإدراك.

٣ ـ ولننظر، أخيرا إلى الحل الصهيونى للمسألة اليهودية. لم تكن الجماعة اليهودية فى روسيا هى الأقلية الوحيدة فى معاناتها من الاضطهاد والاستغلال، ولكن لم يفكر سوى بعض مثقفى اليهود فى «الهجرة» إلى «أرض الميعاد» حلا للمسألة اليهودية، وذلك بسبب تراثهم الدينى، أو البناء الفوقى، الذى يتحركون فى إطاره، وهو تراث دينى يحتوى على كم هائل من التصورات الأسطورية الخاصة بالأرض والمنفى والشعب المختار. أما أعضاء القوميات الأخرى فى روسيا فكانوا يحسمون موقفهم إما بالمطالبة بالاستقلال عن روسيا، أو بالانضمام إلى صفوف الحركة الثورية الصاعدة (كما فعل غالبية الشباب الروسى اليهودى، وأعضاء حزب البوند الاشتراكى اليهودى). ولعل استيطانية الاستعمار الصهيونى قد تفهم فى إطار المصالح الإمبريالية فى القرن التاسع عشر، ولكن إحلاليته لا يمكن أن «تفهم» إلا فى إطار «يهوديته» بوصفه تعبيراً عن وضع اليهود الخاص فى روسيا، ونتيجة لسيادة بعض الأفكار والرموز الدينية (التى تم علمنتها) عليهم، والتى جعلت انتماءهم لوطنهم وحضارتهم ضعيفًا ومشوشًا، وسهل بالتالى تهجيرهم إلى فلسطين، لا ليستوطنوها فحسب، وإنما ليحلوا محل سكانها.

إن ما نريد تأكيده فى هذا المضمار أننا يجب ألا ننزلق فى دراستنا لأى ظاهرة إلى دراسة البناء (الفكرى ـ الدينى ـ الرمزى) الفوقى على أنه عامل ثابت منفصل عن البناء(المادى) التحتى، وأن البناء الفوقى «إن هو» إلا تعبيرا عن الواقع» المتمثل فى البناء

التحتى» أو تشويه له . لكن يجب أن ننظر إلى البناءين، الفوقى والتحتى، وعالم الأفكار والواقع بوصفهما سببًا ونتيجة فى ذات الوقت . وباختصار شديد يمكننا القول إن تعين الظاهرة هو نتاج تفاعل البناء الفوقى بالبناء التحتى، وأن البناء الفوقى، معزولًا عن البناء التحتى، هو شكل هندسى ساكن مجرد متكرر فى كل زمان ومكان، والبناء التحتى، بدوره، معزولًا عن البناء الفوقى، هو حركة مستمرة مجردة موجودة فى أكثر من مكان وزمان، وأن كلًا من البناء الفوقى والتحتى يكتسب هويته المتعينة من خلال الآخر . ولا يمكننا فهم الظاهرة كلها أو فهم البنية بشكل متكامل، إلا برؤية الشكل فى علاقته مع المضمون، والمضمون فى علاقته مع الشكل، أو كما أفضل القول، رؤية البنية العامة للظاهرة، والتى تتضمن الشكل والمضمون سويًا وتتخطاهما، كما تتضمن كل المتغيرات الملموسة فى علاقتها الكلية المتكاملة حتى يصبح المتغير لا وجود له خارج العلاقة . هذا الربط المركب بين البناء الفوقى والبناء التحتى وبين الواقع والأفكار يجعل من اليسير علينا أن نتخطى الازدواجية القديمة بين الإرادة المستقلة والحتمية المطلقة، وبين الذاتية والموضوعية، فالظاهرة هى نتاج تفاعل الإرادة الإنسانية مع قوانين الواقع، وتظل الإرادة جامدة عاجزة دون تطور قوانين الواقع، وتظل قوانين الواقع إمكانية محضة دون الإرادة الإنسانية التى تكشفها وتتحدد من خلالها .

هذا بخصوص علاقة البناء الفوقى بالبناء التحتى بشكل عام، أما بالنسبة لإسرائيل (وكل الأيديولوجيات الفاشية على وجه العموم) فتتعاظم أهمية الأفكار والأساطير والبناء الفوقى، لأن الإنسان الفاشى حبيس تصور الواقع كما يدركه حامل الأيديولوجية، كما أنه ضحية وعيه الهندسى الدائرى الزائف . وكما بينا من قبل، تحاول الأيديولوجية أن تحاول تبريره، وهى تضم الحقائق والأساطير، وهى قد تصبح أيديولوجية ذات مقدرة تفسيرية عالية أو أيديولوجية أسطورية ليس لها مقدرة تفسيرية . ولذا فإننا لو تصورنا مقياسًا يكون أقصى يمينه الأسطورة (الذاتية الكاملة والزيف الكامل) وأقصى يساره المعرفة الكاملة والمقدرة التفسيرية (الموضوعية الكاملة والحقيقة الكاملة) (مع العلم بأن الأسطورة الكاملة هى من نصيب الدراويش، والمعرفة الكاملة لا يدركها إلا الله)، لو تصورنا مثل هذا المقياس لوجدنا أن الصهيونية تقترب من الأسطورة أكثر من اقترابها من المعرفة ذات المقدرة التفسيرية العالية . بل إننى أرى أن الصهيونية هى من أكثر الأيديولوجيات أسطورية، لأن جوهرها مبنى على أكذوبة

كاملة، افتراض وجود شعب يهودى خالص، وافتراض غياب شعب فلسطينى، وكلاهما افتراض لا سند له فى الواقع. ونحن فى محاولتنا البحث عن صيغة خاصة نحاول أن نفسر خصوصية الظاهرة (فدرسنا منطقها الكامن) دون إسقاط لفكرة القانون العام (القوانين التى تتحكم فى الظاهرة موضوع الدراسة والظواهر المماثلة).

ويمكن أن أعبر عن نفس الفكرة بالقول بأننى أرفض ما أسميه وحدة الوجود التاريخية (البانثيزم التاريخية) التى تفترض أن ثمة وجوداً تاريخيًا عامًا ينتظم البشر كلهم، وأن ثمة قوانين عامة تتحكم فيهم وأن الخاص يذوب فى العام، وأن الأجزاء تنصهر فى الكل. ومع أننا لا ننكر وجود القوانين العامة والكليات، فإننا أيضًا نؤمن بأن التاريخ ليس مجرد بنية واحدة، متماسكة بشكل عضوى مصمت، بل هو مجموعة من البنى المنفصلة المتصلة، المتماثلة المختلفة، وأن هذه البنى لا تتطور لا بالمستوى نفسه ولا بالمعدل نفسه ولا بالطريقة نفسها. كما إننى أؤمن أننا لا نقف على المسافة نفسها من نفس الظاهرة، وبالتالى، ثمة مجال للاختلاف فى شكل نفس الظاهرة الواحدة باختلاف المجتمعات، وثمة مجال للاختلاف فى طريقة إدراكها باختلاف المسافة. ولنأخذ الصهيونية مثلاً، فالصهيونية من وجهة نظر مجموعة من الباحثين، هى أيديولوجية استيطانية عنصرية، وهذا هو القانون العام الذى يتحكم فيها. ولكن الصهيونية تختلف عن البيوريتانية، التى كانت أيديولوجية الرواد الذين استوطنوا أمريكا (وهى أيديولوجية استيطانية عنصرية أخرى) وعن أيديولوجية المستوطنين الفرنسيين. كما أن إدراك الباحث الأمريكى الذى يرفض الأيديولوجية الصهيونية يختلف عن إدراك الباحث التركى أو الفلسطينى الذى يرفضها، رغم اتفاقهم جميعا فى الأسس الفلسفية والسياسية للرفض، فالمسافة بين الأمريكى والفلسطينى من جهة، والظاهرة الصهيونية من جهة أخرى، مختلفة، أى أن الصهيونية التى لها شكلها الخاص نتيجة لظروفها الاجتماعية/ التاريخية الخاصة تتواجد على مستويات إدراكية مختلفة. وفى تصورى أن الرؤية الحقة هى التى تحاول أن تصل إلى القانون العام، ثم إلى القانون الخاص، والتى تدرك الكل دون إهمال الأجزاء، وتأخذ فى حسبانها المسافة بين المدرك والظاهرة.

وتأكيد الخصوصية (خصوصية الظاهرة، وخصوصية الإدراك) هو ما سميته «المنحنى الخاص للظاهرة»، والغرض منه تأكيد انفصال كل الظواهر بعضها عن البعض

الآخر، ولكن تأكيد ترابطها الفضفاض فى الوقت ذاته، وربط عملية الإدراك بالممارسة الثورية ذاتها. فالإدراك الأكاديمى «العلمى» المحايد، الذى يخضع للقوانين العامة للظاهرة هو إدراك كسول «مضمونى» يقنع باجترار نتائج الآخرين دون معاناة ولا قلق، ودون تفكير فى الواقع الذى سيكون مجالا للممارسة والتطبيق. أما إذا بحثنا الظاهرة من منظور الممارسة، فإننا سنهتم بالنتوء والخصوصية، وبالقوانين الفرعية المختلفة التى تهمنى أنا ولا تهم المدرك العام، أو الشخص الذى يدرك الظاهرة من مسافة أو من زاوية مغايرة لمسافتى وزاويتى. هذا فضلا عن أن الإدراك الأكاديمى العام لا يمكنه أن يترجم نفسه إلى برنامج سياسى للعمل يتفق مع إمكانيات كل فرد وكل قطاع، حسب موقعه من الظاهرة، ولكنه يترجم نفسه إلى شعارات جامدة ميتة، يسهل الإيمان بها، والدفاع النظرى المتشنج عنها، دون ممارستها. أما البحث عن خصوصية الظاهرة والتوصل إليها (وهو بحث لا ينتج إلا عن قلق ومعاناة حقيقيين، وعن إحساس الباحث بموقفه الوجودى الخاص)، فإنه سيجعل من الممكن أن نطور برامج سياسية تتفق مع موقع كل فرد من الظاهرة وإمكاناته الحقيقية. ولذا، لا يمكننى أن أطلب من الثورى الأمريكى أن يحمل السلاح لتحرير فلسطين، كما لا يمكننى أن أقنع من الفلسطينى بأن يتبرع بماله للثورة المسلحة، بل لابد أن يتفق البرنامج السياسى مع خصوصية الظاهرة وخصوصية الإدراك.

وفى دراساتى للحضارة الغربية الحديثة أحاول دائما أن أتبع منهجا مماثلا لا يعطى أولوية للمادى على حساب الفكرى أو للفكرى على حساب المادى، أو الكل على حساب الأجزاء أو الأجزاء على حساب الكل، وإنما استخدم نماذج مركبة تتجاوز ثنائية البناء الفوقى (الفكرى) والبناء التحتى (المادى)، فهى نماذج تتضمن عدة عناصر (اقتصادية واجتماعية وثقافية ونفسية) متفاعلة، ومن خلالها أحاول تفسير الظواهر، مادية كانت أم ثقافية. بل إننى لا أعطى أولوية سببية لأى من العناصر المكونة للنموذج المركب التحليلى، ولذا وجدت نفسى مضطرا لإسقاط مصطلحى البناء الفوقى والبناء التحتى، إلا فيما ندر.

***

العقل المادى وحدوده

أصبحت كلمة «العقل» متداولة ومتواترة بشكل غير عادى فى الخطاب العربى الحديث، وهو مصطلح مرتبط تمام الارتباط بمفهوم الحداثة المنفصلة عن القيمة والموضوعية المتلقية وإشكالية علاقة الأفكار بالواقع والذات بالموضوع.

ولنحاول أن ننظر فى بعض جوانب هذه الإشكالية:

١- يتحدث البعض فى العالم العربى عن «تحكيم العقل» وكأنه يوجد شىء عام ومجرد يسمى «العقل» يمكنه أن يصدر أحكاما دون العودة إلى أى مرجعية. ولكن هل يقوم العقل بذاته؟ وهل يعمل فى فراغ؟ إن دققنا النظر وجدنا أن العقل يعمل فى إطار منظومة أو منظومات قيمية وداخل منظومة معرفية تشكل مرجعيته النهائية. وقد عَرّفت المعاجم العربية العقل بأنه «الحجر والنهى»، وقد سمى بذلك تشبيها بعقل الناقة، لأنه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود. ويلاحظ فى هذا التعريف أن العقل يقوم بالحجر على شىء والنهى عن شىء، وأنه يفعل ذلك باسم مثل أعلى خارج عنه (سواء السبيل) لتحقيق غرض نبيل (عدم الشرود).

٢- الإشكالية الثانية هى علاقة الأفكار والعقل بالواقع، وهى إشكالية طرحت نفسها على العقل الإنسانى مع بدايات التفكير الفلسفى فى الشرق والغرب. فبينما كان يرى السوفسطائيون، على سبيل المثال، أن العقل لا وجود له خارج حركة المادة، كان أرسطو يميز بين العقل بالفعل (وهو فاعل) والعقل بالقوة (وهو منفعل)، والفاعل يفعل شيئا ما والمنفعل ينفعل بشىء ما داخل إطار ما. وقد نسب شراح أرسطو إلى العقل صفات تسمو به على عالم المادة وتبرئه من الفناء.

وتتبدى نفس الإشكالية فى تحديد علاقة العقل بالتجريب والحواس، فقد لوحظ أن العقل قادر على إدراك الكليات وما يتجاوز عالم الحس، بينما تدرك الحواس الجزئيات وحسب. فحينما أتحسس بيدى ما حولى، فأنا أشعر بكرسى ثم حائط ثم كرسى آخر، وبعد ذلك قد ألمس أرضا خشبية وانظر فأرى بابا ثم نافذة ثم سقفا. وتأتينى استجاباتى الحسية بمجموعة من التفاصيل المتفرقة المتتابعة ومع ذلك أقول «هذه حجرة». والحجرة مفهوم كلى، بينما لم تزودنى الأحاسيس إلا بمجموعة من التفاصيل. وإن سألت ما الهدف من وجود هذه الغرفة؟ وما الهدف من وجودى أنا فى هذه الغرفة بالذات؟ ما الهدف من وجودى فى هذا العالم؟ هل يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة الفكرية الفلسفية والمعرفية عن طريق الحواس أم عن طريق العقل؟ هناك من يرى أن مثل هذه الأسئلة تتجاوز عالم المادة والحواس، ولذا لا يمكن أن نصل إلى إجابة عنها عن طريق الرصد المباشر السلبى المتلقى الحسى. وهناك فريق آخر يرى أنه من الضرورى استخدام الحواس فى الإجابة عن أى سؤال يواجه الإنسان، وإن لم يكن هناك إجابة فى عالم الحواس عنه، فمثل هذا السؤال لا طائل من ورائه، مجرد إضاعة للوقت الذى يجب أن ينفقه الإنسان فى دراسة العالم المادى المحيط به من خلال الحواس. الفريق الأول يرى أن البحث عن هذه الإجابات الكلية النهائية لا يمكن أن يتم إلا خارج عالم التجريب، فعالم الحواس لا علاقة له بالغرض والغاية، والفريق الثانى يرى أنه لابد وأن يحتكم العقل للتجريب، بل وأن يخضع له خضوعا تاما. والأسئلة التى تقع خارج نطاق التجريب لا وجود لها وإن وجدت فلا أهمية لها.

قد توافق مع الفريق الأول وقد تختلف معه، وقد توافق مع الفريق الثانى أو تختلف معه، ولكن يجب أن تدرك تماما أنك فى إجابتك قد اتخذت موقفا مسبقا من العقل وجعلته يعتمد على شىء خارجه وافترضت أنه يدور فى إطار مرجعية ما، وهكذا ترتبط الإشكاليتان.

إن إشكالية مرجعية العقل وعلاقة العقل بالتجريب (والأفكار بالواقع) هو صدى للسؤال المعرفى الخاص بماهية الإنسان، وهل هو كائن مادى خالص، جزء لا يتجزأ من حركة المادة وصيرورتها، وبالتالى فعقله جزء من هذه الصيرورة، وبالتالى مرجعيته النهائية مادية (كما كان يتصور السوفسطائيون)، أم أنه منفصل عن هذه الصيرورة (كما

كان يتصور كثير من المفكرين الإسلاميين انطلاقا من مفهوم الفطرة ومفاهيم أخرى مثل الاستخلاف). وبالتالى فهو ليس جزءا من هذه الصيرورة المادية، ومن ثم يمكنه تجاوزها.

ثمة رؤيتان للعقل، هما فى واقع الأمر رؤيتان للإنسان يمكننا إيجازهما فيما يلى:

١- العقل المتلقى السلبى:

هذه الرؤية تذهب إلى أن العقل جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة خاضع لقوانينها. (ولذا يمكن أن نسميه «العقل المادى»)، فهو صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية المادية لتصبح أفكارا بسيطة، وتتجمع الأفكار البسيطة من تلقاء نفسها (ومن خلال قوانين الترابط) لتصبح أفكارا مركبة. وتستمر عملية التركيب إلى أن نصل إلى ما نتصور أنه الأفكار الكلية والثوابت والمطلقات، مع أنها فى واقع الأمر مجرد أحاسيس مادية، فكأنه من منظور مادى لا يوجد فى العقل شيء لا يوجد أصلا فى الواقع المادى. ثمة مرجعية نهائية هنا هى حركة المادة وقوانين الطبيعة.

٢- العقل التوليدى:

العقل قوة فى الإنسان تدرك المبادئ العامة التى تتحكم فى الواقع، كما تدرك المعانى العامة غير المادية مثل ماهية الظواهر، أى كنهها لا ظاهرها. فالعقل ليس صفحة بيضاء وليس جزءا من عالم المادة والطبيعة لأنه يوجد مجموعة من المبادئ المنظمة للمعرفة مفطورة فيه قبل اتصاله بعالم الحس، كمبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية ومبدأ الغائية ومفهوم الزمان والمكان، والتى تتميز بضرورتها لعملية الإدراك، وباستقلالها عن التجربة، أى استقلالها عن عالم الطبيعة والحواس والمادة.

هذه الرؤية التوليدية تميز بشكل واضح بين عالم العقل من جهة وعالم الحواس والتجربة والمادة من جهة أخرى. ويجب ألا نتصور أن كمون المبادئ المنظمة للمعرفة فى عقل الإنسان يجعلها مبادئ طبيعية مادية، فلم يكتشف أحد حتى الآن الصفات التشريحية فى عقل الإنسان التى تجعلها موجودة. فنحن نفترض وجودها ونؤمن بها أو

نرى أثرها على إدراك الإنسان وسلوكه، ومع هذا لا يمكن ردها إلى أى شىء مادى مثل الغدد والخلايا. ولذا فثنائية العقل والتجربة قائمة فى الإطار التوليدى.

وكما أسلفنا يستخدم فى الخطاب الفلسفى العربى الاستنارى كلمة «العقل» بشكل عام، وكأن العقل مكتف بذاته، كائن مستقل عن أى منظومات معرفية أو أخلاقية، وكأنه سيتمخض بطريقة عجائبية عن حلول لكل مشاكلنا، ولكن لو قمنا بتحليل مجمل الخطاب المستخدم سنجد أنه حينما تستخدم كلمة «العقل» بهذا الشكل العام ودون تخصيص فالمقصود هو عادة العقل المادى السلبى المتلقى، أى العقل القادر على التواصل مع الواقع المادى بشكل مباشر وعلى أن يعكسه ببساطة دون أى وسائط، وخارج إطار أى مرجعية نهائية.

ولنحاول الآن توضيح بعض سمات هذا العقل المادى السلبى ومواطن قصوره:

* العقل المادى السلبى المتلقى ليس عقلا محايدا كما يتصور البعض، فهو عقل يدور فى إطار مرجعية مادية صارمة، ويرى أن على الإنسان أن يذعن للطبيعة/ المادة ولقوانينها، فهى وحدها القادرة على هدايته سواء السبيل.

* العقل المادى السلبى المتلقى يوجد داخل حيز التجربة المادية محكوم بحدودها، ولذا فهو لا يكتشف إلا ذاته المادية فى الواقع ولا يهتدى إلا بقوانين الطبيعة الكامنة فى المادة، ولا يمكنه التعامل مع أى ظاهرة طبيعية كانت أم إنسانية إلا فى هذا الإطار، فهو يوحد بين الطبيعى والإنسانى تماما.

* ينسحب هذا الوضع على العقل المادى ذاته، فيتم تفكيكه فى إطار الطبيعة/ المادة ويرد إليها باعتباره جزءا لا يتجزأ منها، يسرى عليه ما يسرى عليها من قوانين كامنة فيها، وهو ما يعنى أن العقل المادى ينكر المقدرة الإنسانية على تجاوز عالم الحواس.

* لما تقدم يصبح العقل المادى أداة الطبيعة/ المادة (والنماذج التى تدور فى إطارها) فى الهجوم على الإنسان بدلا من أن يكون علامة انفصاله عنها وأسبقيته عليها.

* العقل المادى السلبى المتلقى محايد وقادر على رصد ما هو كائن وغير قادر على إصدار الأحكام وعلى التعرف على ما ينبغى أن يكون، ولذا فهو يتعرف على الحقائق المادية وحسب ولا يمكنه أن يتعرف على قيمتها. فالحقائق كم أما القيمة فكيف، والحقائق أشياء مادية توجد فى الواقع المادى، أما الأخلاق فهى تنتمى إلى عالم يتجاوز حدود هذا الواقع، ولذا لا يمكن للعقل المادى أن يصل إليها، وإن وصل إليها فهو ينكرها تماما ويردها إلى عالم المادة، ويفشل تماما فى التمييز بين ما هو أخلاقى وما هو غير أخلاقى، وبين ما هو إنسانى وما هو غير إنسانى، وبين ما هو قبيح وما هو جميل.

* العقل المادى معاد للتاريخ، فالتاريخ بنية إنسانية متجاوزة لعالم الطبيعة/ المادة تتسم بالتنوع والتركيب والإبهام، أما العقل المادى -كما أسلفنا- فإنه يتعامل بكفاءة مع الأرقام والصيغ البسيطة الواضحة ويدور فى إطار الطبيعة/ المادة.

* لكل هذا نجد أن العقل المادى، بعد حقبة ثورية أولية، يتحول إلى عقل تكنوقراطى محافظ رجعى يذعن للأمر الواقع وقوانين الواقع الثابتة، فهو غير قادر على تجاوزها أو نقدها، فهى الأساس الذى يستند إليه ومهمته فى الإطار المادى هى رصدها فى دقة بالغة وموضوعية متلقية وسلبية كاملة.

* العقل المادى ينظر للواقع بمنظار كمى ويفرض المقولات الكمية على الواقع فما يستعصى على القياس يظل بمنأى عنه وغير موجود، ومن ثم يختفى الكيف تماما ويتحول الإنسان من كيف إلى كم محض.

* بما أن الكليات لا تنتمى إلى عالم الحواس والتجريب، وبما أنها مفهوم مجرد وليست كماً، فإن العقل المادى ينكر وجودها أو يهمشه.

* العقل المادى غير قادر على إدراك الإبهام أو التركيب ولذا فهو يقوم بتبسيط الإنسان واختزاله فى صيغ كمية رياضية بسيطة، أو دوافع مادية فى نفس البساطة.

* العقل المادى غير قادر على إدراك القداسة والأسرار، ولا يعرف الحرمات أو المحرمات، ولذا فهو ينزع القداسة بكل صرامة عن كل الظواهر بما فى ذلك ظاهرة الإنسان، ويراها باعتبارها مادة استعمالية، فكل الأمور فى نهاية الأمر نسبية.

* العقل المادى عقل تافه سطحى، فهو لا يمكنه أن يسأل أيا من الأسئلة الكلية والنهائية الكبرى (ما هو الإنسان؟ وما هو مصيره فى الكون؟ كيف يواجه الموت؟ ما هو

نطاق حدوده وشموليته؟) فهى أسئلة لا معنى لها من منظوره، قضايا زائفة على حد قول الوضعيين لا يمكن البرهنة على صدقها أو كذبها.

* لأن العقل المادى لا يمكنه أن يصل إلى الكليات ولذا فهو لا يرصد سوى التفاصيل المتناثرة التى لا يربطها رابط، ويؤدى إلى التشظى. ولكن العقل المادى قادر أيضا على رصد التماثل والعمومية (دون الخصوصية التى تؤدى إلى التفرد) مما يفقد الواقع هويته وشخصيته. وقد شُبه العقل المادى بأشعة اكس التى لا يمكنها أن تنقل لنا صورة الوجه الإنسانى فى أحزانه وأفراحه، وما تنقله هو هيكل عظمى بلا ملامح ولا قسمات.

* العقل المادى من جرّاء هذا، يتأرجح بين الخاص المغالى فى الخصوصية والعام المغالى فى العمومية.

* لهذا السبب نجد العقل المادى عقل عنصرى، فهو قادر على أمرين متناقضين: أن يرصد الاختلافات الجوهرية بين الناس، فيؤكد التفاوت بينهم استنادا إلى صفات وخصائص مادية، مثل حجم الجمجمة أو لون الجلد أو لون الشعر والعيون وما شابه من صفات. وعلى النقيض من هذا، نجد أن العقل المادى قادر على أن يرصد البشر باعتبارهم كيانات بيولوجية وحسب، ومن ثم لا توجد أى اختلافات كيفية بين الأفراد بعضها البعض أو بين الإنسان والحيوان. فالإنسان (شأنه شأن الحيوان) مجموعة من الوظائف البيولوجية والكيميائية وعدد من الغرائز والتفاعلات الحتمية، ولذا فإن العقل المادى السلبى لا يسوى بين كل البشر وحسب وإنما يسوى بين كل البشر والحيوانات.

* لكل ما تقدم العقل المادى السلبى عقل إمبريالى، لأنه لا يلتزم بأى مقاييس أخلاقية وينكر الإنسانية المشتركة، كما أنه لا تحده حدود أو سدود، ولذا فهو لا يمكنه إلا التفكير فى هزيمة العالم (الإنسان والطبيعة) واختزاله وتحييده وحوسلته وتحويل الطبيعة والإنسان إلى مادة استعمالية، فكل الأمور متساوية ونسبية ولا قداسة لها، هذه المادة الاستعمالية يمكن للأقوى أن يوظفها لصالحه.

* العقل المادى السلبى، لأنه لا يمكنه إدراك الكليات أو القيمة أو الثوابت أو المطلقات أو المقدسات، عقل تفكيكى عدمى قادر على تفكيك الأشياء، ولكنه

عاجز عن إعادة تركيبها، عقل يفرز قصصا صغرى وحسب، أى مجموعة من الأقوال التى ليس لها أى شرعية خارج نطاقها المباشر والضيق. وهو عقل عاجز عن إنتاج القصص الكبرى أو النظريات الشاملة وعن التوصل للحقيقة الكلية، ومن ثم لا يوجد بالنسبة لهذا العقل التفكيكى المادى، خير أو شر أو عدل أو ظلم، ولا توجد أى ثنائيات من أى نوع، وهو أمر متوقع بعد أن صفى هذا العقل ثنائية الإنسان والطبيعة.

ومفهوم العقل المادى وكما سأبين فى الفصل التالى مرتبط تمام الارتباط بما أسميه «الموضوعية المتلقية».

* * *

الموضوعية المتلقية

أصبح من المألوف أن نسمع عبارات مثل «يجب أن نتحلى بالموضوعية» و«يجب أن نبتعد عن الذاتية». ولا شك أن الموضوعية أمر محمود، إذ كيف يمكن أن نصل إلى المعرفة وأن ندير مجتمعاتنا بل وحياتنا الخاصة دون أن نتحلى بصفة الموضوعية؟ ولكن عن أى نوع من الموضوعية نتحدث؟ للإجابة على هذا السؤال لابد وأن نعرّف مصطلحى «الموضوعية» و«الذاتية».

ولنبدأ بتعريف «الموضوع»، وهو الشىء الموجود فى العالم الخارجى وكل ما يُدرك بالحس ويخضع للتجربة. وقد عُرف الموضوع بأنه ما تتساوى علاقته بمختلف الأفراد المشاهدين، وعادة ما يتم تصور الموضوع على أنه ثابت ومستقر.

و«الموضوعية» هى إدراك الأشياء على ما هى عليه دون أن تشوهها نظرة ضيقة ذاتية أو أهواء أو ميول أو مصالح أو تحيزات أو حب أو كره. ولذا، فإن وُصف شخص بأن «تفكيره موضوعى»، فإن هذا يعنى أنه اعتاد أن يجعل أحكامه تستند إلى النظر إلى الحقائق على أساس العقل وبعد معرفة كل الملابسات والظروف والمكونات.

والموضوعية هى أيضا الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجودا ماديا خارجيا فى الواقع، وأن الحقائق يجب أن تظل مستقلة عن قائليها ومدركيها، وأن ثمة حقائق عامة يمكن التأكد من صدقها أو كذبها، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها، مستقلة عن النفس المدركة، إدراكا كاملا، وأنه بوسعه أن يحيط بها بشكل شامل، هذا إن واجه الواقع بدون فرضيات فلسفية أو أهواء مسبقة أو تحيزات أيديولوجية، فهو بهذه الطريقة سيمكنه أن يصل إلى تصور موضوعى دقيق للواقع يكاد يكون فوتوغرافيا.

والذات هى العقل أو الأنا أو الفاعل الإنسانى المفكر وصاحب الإرادة الحرة (ومن ثم يكون الموضوع فى هذا السياق هو المفعول به). والذاتى هو ما ينسب إلى الذات، أى ما يتصل بها أو يخضع لها، وبالتالى فالذاتى تعنى «الفردى»، أى ما يخص شخصا واحدا، فإن وصف أحد بأن «تفكيره ذاتى» فهذا يعنى أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه. ويطلق لفظ «ذاتى» توسعا على ما مصدره الفكر لا الواقع. والأحكام الذاتية (فى مقابل الأحكام الموضوعية) هى الأحكام التى تعبّر عن وجهة نظر صاحبها وشعوره وذوقه.

ورغم أن هذه التعريفات تبدو واضحة وبسيطة، وعلى الرغم من أن التعارض بين الذاتى والموضوعى يبدو واضحا وبسيطا، إلا أنه فى تصورى لا يوجد نوع واحد من الموضوعية، وإنما يوجد فى واقع الأمر موضوعيتان: الموضوعية المتلقية (السلبية ـ الفوتوغرافية ـ الرصدية ـ المعلوماتية ـ المادية) من جهة، والموضوعية الاجتهادية التفسيرية (الإيجابية) من جهة أخرى. ويمكن أن نميز بينهما من خلال دراسة المرجعية النهائية لكل منهما والتى تتبدى فى موقف كل منهما من بعض القضايا المعرفية مثل العقل وعلاقته بالواقع وطبيعة الإدراك. ولنبدأ بالموضوعية المتلقية:

١ ـ العقل:

أ) عقل الإنسان السليم ـ من منظور الموضوعية المتلقية ـ يسجل ويرصد بحياد شديد دون أن يشوه أو يغير أو يعدل ما يصله من معطيات حسية وحقائق صلبة.

ب) عقل الإنسان لا متناه فى قدرته الاستيعابية والامتصاصية والتسجيلية، وهو إن كان لا متناه فهو غير توليدى لأنه يسجل كل شىء.

ج) عقل الإنسان السليم من منظور الموضوعية المتلقية جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، أى أنه عقل مادى سلبى متلقى بسيط ومحايد، وهو صفحة بيضاء أو سطح شمعى (باللاتينية: تابيولا رازا tabula rasa)، فهو مادة محضة، مجرد دماغ أو مخ أكثر منه عقلا، تنطبع عليه المعطيات والمدركات الحسية وتتراكم.

د) تسرى على هذا العقل القوانين المادية العامة التى تسرى على الأشياء، فهو لا يتمتع بأى استقلال عنها ومن ثم فهو لا هوية له ولا شخصية ولا حدود (فحدوده تتطابق تماما مع حدود الطبيعة/ المادة).

هـ) العقل المادى ـ كما أسلفنا ـ يتحرك فى إطار القانون المادى العام فيرى العالم فى إطار التشابه والتجانس والكم، ولكنه ـ فى الوقت ذاته ـ عاجز عن تجريد الحقيقة من التفاصيل المتناثرة. ولذا فهو يرصد هذه التفاصيل دون أن يربط بينها، وإنما يراكمها معلومة إثر معلومة (أو ذرة بجوار ذرة).

و) لكل هذه الأسباب نجد أن العقل المادى المتلقى قادر على التعامل مع العالم الموضوعى الخارجى، أى العالم المحسوس الخاضع لقوانين المادة العامة، بكفاءة بالغة، أما عالم الإنسان الداخلى، عالم الأحلام والأشواق والأوهام والأخلاق والضمير، فهو عاجز تماما عن التعامل معه.

٢ـ الواقع:

أ) الواقع الموضوعى، من وجهة نظر الموضوعية السلبية المتلقية، واقع بسيط، يأخذ فى أغلب الأمر شكل ذرات متحركة، وهو مجموعة من الحقائق الصلبة والوقائع المحددة التى تنطبع على العقل.

ب) ثمة قانون طبيعى واحد يسرى على الظواهر الطبيعية وعلى الظواهر الإنسانية، وعلى جسد الإنسان وعقله. وهذا يعنى أيضا أن تعامل الظاهرة الإنسانية تماما مثلما تعامل الظواهر الطبيعية، وتزال الفروق بين الإنسان والطبيعة بحيث يتحول الإنسانى إلى طبيعى، أى أن الموضوعية تصدر عن الإيمان بوحدة العلوم بحيث يصبح الإنسان موضوعا لا يختلف عن الموضوع الطبيعى، يُوصف ويُرصد من الخارج وتُستخدم مناهج العلوم الطبيعية لدراسته.

ج) الحقائق، لهذا السبب، عقلية وحسية (فالعقل جزء من الطبيعة) وقابلة لأن تُعرف من جميع جوانبها، والموجود هو ما نحسه ونعقله وما وراء ذلك فأوهام. المعرفة، إذن، عقلية وحسية فقط (ولكن العقلى والحسى متقابلان، فهما نفس الشىء).

د) أجزاء الواقع الموضوعى تترابط من تلقاء نفسها حسب قوانين الترابط الطبيعية المادية العامة، وحسب حلقات السببية الواضحة المطلقة، وبشكل صلب لا تتخلله ثغرات أو فجوات.

هـ) هذه السببية كامنة فى الأشياء أو لصيقة بها تماما.

٣ـ الإدراك:

أ) عملية الإدراك، حسب تصور الموضوعية السلبية المتلقية، عملية اتصال بسيطة مباشرة بين صفحة العقل البيضاء والواقع البسيط الخام، محكومة مسبقا بقوانين الطبيعة/ المادة (التى تسرى على الإنسان سريانها على الأشياء).

ب) وهى عملية تلقى سلبية تراكمية (ذرية) إذ يقوم العقل بتلقى الحقائق الصلبة والوقائع المحددة المتناثرة التى تأتى من الواقع الموضوعى/ المادى الذى يتراكم فوق عقل الإنسان.

ج) ويمكن لهذا العقل أن يقوم بعمليات تجريبية، أى يختار عناصر من الواقع ويستبعد عناصر أخرى ثم يربطها ببعضها البعض. ولكنه، حتى فى نشاطه هذا، لا يمكنه أن يكون مستقلا عن قوانين الطبيعة/ المادة. ولذا، سيختار العقل (بشكل تلقائى أو آلى) الجوانب العامة والمشتركة والمتشابهة فى الظواهر (فهى وحدها المحسوسة والقابلة للقياس والنظر العقلى) وهى التى تساعد على التوصل إلى القانون العام.

د) ونحن حين نقول «يربط» العقل فهذا من قبيل التجاوز، فالأشياء ـ كما أسلفنا ـ مرتبطة فى الواقع برباط السببية الواضح. والواقع والمعطيات الحسية ترتبط فى عقل الإنسان من تلقاء نفسها، بشكل آلى، حسب قوانين الترابط المادية الآلية العامة. إذ تترابط الأحاسيس الجزئية وتتحول إلى أفكار بسيطة، ثم تترابط الأفكار البسيطة لتتحول إلى أفكار مركبة، تترابط بدورها لتصبح أفكارا أكثر تركيبا، وهكذا حتى نصل إلى الأفكار الكلية.

هـ) عملية الإدراك عملية عامة يجب ألا تتأثر بالزمان والمكان أو بموقع المدرِك من الظاهرة.

و) العقل قادر على زيادة التجريد إلى أن يصل إلى القوانين العامة للحركة ويصوغ هذه القوانين فى لغة بسيطة عامة ويستحسن أن تكون لغة الجبر، حتى لا تختلف لغة الإفصاح من مدرك لآخر.

٤ـ بعض نتائج الموضوعية المتلقية:

تصفى الموضوعية كل الثنائيات، خصوصا ثنائية الإنسان والطبيعة، وترجح المرجعية المادية على أى مرجعيات متجاوزة للأفق المادى.

أ) تدور الموضوعية المتلقية فى إطار الواحدية السببية، فثمة سبب واحد أو عدة أسباب (مادية) لتفسير كل الظواهر.

ب) ثمة إيمان بإمكانية الوصول إلى درجة عالية من اليقينية تتفق مع الواحدية السببية.

ج) تنقل الموضوعية المتلقية مركز الإدراك من العقل الإنسانى إلى الشىء ذاته، ولذا فإن هناك اتجاها دائما نحو تأكيد الحتميات الموضوعية المختلفة.

د) الموضوعية المتلقية لا تعترف بالخصوصية، بما فى ذلك الخصوصية الإنسانية، فهى تركز على العام والمشترك بين الإنسان والطبيعة. ولذا فإن الفكر الموضوعى المتلقى يعبر عن خوف عميق من الهوية. ولا تعترف الموضوعية المتلقية بالغائيات الإنسانية وبالقصد، فالغائيات لا يمكن دراستها أو قياسها كما أنها مقصورة على الإنسان دون عالم الطبيعة. ولا تعترف الموضوعية المتلقية بالإبهام فهى تفضل الدقة الكمية التى يمكن استخدامها فى دراسة كل من الإنسان والطبيعة.

هـ) تفضل الموضوعية المتلقية البرانى والمباشر والذى ينتمى إلى عالم الظاهر والسطح (فهذا هو المشترك بين الإنسان والحيوان) وتهمل الجوانى وغير المباشر وعالم الباطن والأعماق.

و) تفضل الموضوعية المتلقية الاستمرار (استمرار عالم الطبيعة والإنسان كعنصر أساسى فى وحدة العلم) وترفض الانقطاع (أى تميز الإنسان عن الطبيعة).

ز) الالتزام بالموضوعية المتلقية يعنى أن يتجرد الباحث من ذاتيته وخصوصيته الحضارية بل والإنسانية، ومن عواطفه وحواسه وحسه الخلقى وكليته الإنسانية بحيث يمكنه أن يسجل ويصف الواقع بحياد شديد بحيث تموت الأشياء، ويتشيأ الإنسان ويُرصَد من الخارج كما تُرصَد الأشياء. فالإلتزام بأى موقف أخلاقى وإنسانى قد يؤثر فى الرؤية الموضوعية، كما أنه يفترض غائية إنسانية لا أساس لها فى الطبيعة/ المادة.

٥- الموضوعية المتلقية والنموذج التراكمى:

النموذج الكامن فى الرؤية الموضوعية المتلقية هو نموذج تراكمى:

أ) ثمة إيمان بأن كل المشتركين فى العلوم «إن توفرت الظروف الموضوعية» يفكرون بنفس الطريقة ويسألون نفس الأسئلة، وهذا يعنى أن ثمة حقيقة موضوعية ثابتة واحدة نحاول كلنا الوصول إليها وبنفس الطريقة، وهذا ما يؤدى إلى تراكم الإجابات وتشابكها على مستوى الجنس البشرى بأسره، وهذا التراكم والتشابك سيؤدى إلى التزايد التدريجى لرقعة المعلوم وبالتالى تقلص رقعة المجهول.

ب) عملية التراكم ستوصلنا إلى الإجابة الكلية (النهائية) فما هو مجهول فى الطبيعة (المادية والبشرية) هو أمر مؤقت، إذ إنه سيصبح معلوما من خلال تراكم المعلومات. وثمة إيمان عميق بأن رقعة المجهول ستضيق وتتراجع، وأن رقعة المعلوم بالتالى ستتسع وأن التراكم المعرفى المستمر سيؤدى فى نهاية الأمر إلى سد كل الثغرات والتحكم الكامل أو شبه الكامل.

ج) هدف الإنسان من الكون هو عملية التراكم والتحكم هذه، وهدف العلم هو السيطرة على الأرض وهزيمة الطبيعة وتسخير مواردها وتحقيق هيمنة الإنسان على الطبيعة. ولتحقيق هذا، لابد من إدخال كل الظواهر الإنسانية والطبيعية فى شبكة السببية الصلبة والمطلقة حتى يتم شرحها وإخضاعها للقوانين الطبيعية. وتزايد الدراسة الموضوعية يعنى تزايد التحكم وصولا إلى الفردوس الأرضى ونهاية التاريخ أو على الأقل النظام العالمى الجديد.

د) يُحكم على المعرفة من منظور مدى قربها أو بعدها من النقطة النهائية الواحدية التى يتحقق فيها القانون العام وتتطابق الكليات مع الجزئيات.

هـ) العقل قادر على إعادة صياغة الإنسان وبيئته المادية والاجتماعية فى ضوء ما تراكم عنده من معرفة، وبما يتفق مع القوانين الطبيعية التى أدركها الإنسان من خلال دراسته الموضوعية لعالم الطبيعة والأشياء (وهذا ما يسمى عملية الترشيد، أى تنميط الواقع من خلال فرض الواحدية المادية عليه حتى يمكن التحكم الكامل فيه ثم حوسلته، أى تحويله إلى وسيلة ومادة استعمالية يمكن توظيفها بكفاءة عالية، وتعظيم فائدتها).

إن الموضوعية المتلقية تفترض أن الواقع بسيط وأن العقل سلبى وأن علاقة العقل بالواقع علاقة بسيطة، وهى تصورات وافتراضات فى تصورى ساذجة واختزالية لعدة أسباب من بينها ما يلى:

• تركيبية الواقع وخصوصية الظواهر:

الواقع المادى ليس بسيطا ولا منبسطا ولا صلبا ولا صلدا وإنما مركب ومليء بالثغرات والنتوءات، ولا ترتبط معطياته الحسية برباط السببية الصلبة الواضحة. فهو يتضمن عناصر مبهمة، وثمة احتمالات وإمكانيات كثيرة يمكن أن يتحقق بعضها وحسب ولا يتحقق البعض الأخر. ولذا، لا يمكن فهم الواقع من خلال القوانين البسيطة الصلبة المطلقة، وإنما من خلال الافتراضات والقوانين الاحتمالية والسببية الترابطية. وقد أصبحنا ندرك خطورة التجريب العلمى وأنه ليس من الممكن القيام بكل التجارب الممكنة التى تغطى كل الاحتمالات. ولعل ظهور مفهوم الـ «إيكو سيستم ecosystem» أى «النظام البيئى» هو تأكيد لتركيبية هذا العالم الذى نعيش فيه، وأنه لن يقع فى قبضة السببية الصلبة المطلقة التى توهمها دعاة الموضوعية المتلقية.

ومما يزيد من تركيبية الكون وجود أهم الثغرات طُراً فيه، أى الإنسان، فهو أكثر الكائنات تركيبا، لا يقف فى الكون كشيء ضمن الأشياء الأخرى، ظاهرة مثل غيرها من الظواهر، وإنما يقف شامخا فى مركز الكون تأتى عنده القوانين الطبيعية فتُعدِّل من مسارها وتتغير وتتحور، بل وقد تتوقف أحيانا تماما.

- **خصوصية وتركيبية الإدراك:**

ما ينطبق على الإنسان ينطبق بطبيعة الحال على عقله الذى يرصد الكون، فقد اكتشفنا أن العقل قاصر وله حدوده الخاصة ولا يمكنه تسجيل كل المعطيات المادية المحيطة به ولا الإحاطة بكل جوانب الفعل. نعم ينطبع الواقع على خلايا المخ، ولكن عدد الانطباعات الحسية فى لحظة معينة يكون هائلا للغاية حتى أنه ليس من الممكن للعقل تسجيلها. والعقل، على الرغم من هذا، بل وبسبب هذا، أبعد ما يكون عن السلبية والبساطة، فهو ليس بصفحة بيضاء تتراكم عليها المعلومات التى تصبح معرفة من تلقاء نفسها، فالعقل فى أبسط العمليات الإدراكية فاعل فعال، مبدع وحر، يتمتع بقدر من الاستقلال عن المعطيات المادية المحيطة به وعن قوانين الطبيعة/ المادة، فاللحظة الحسية فى عملية الإدراك ليست سوى لحظة أولية.

وعملية الإدراك ليست بسيطة، منبه أو مثير فاستجابة، فبين المثير المادى والاستجابة الحسية والعقلية والإدراكية يوجد عقل نشط مبدع ينظم وهو يتلقى. والمعرفة تتضمن فهما وتركيبا وتنظيما، والحواس عاجزة بذاتها عن فهم المحسوسات وتنظيمها إذ يستدعى التنظيم قدرة أخرى وفاعلية أخرى تصل وتفصل وتقارن وترتب وتنظم، ولن تكون هذه القوة ناشئة عن المحسوسات لأن الحواس لا تمدنا إلا ببعض الصفات الظاهرة للمعطى الحسى كاللون والرائحة والطعم والحجم. وهى معطيات جزئية وفردية ومنعزلة لا تؤلف وحدة متكاملة ومترابطة. وما يحدث أنه أمام الكم الهائل والحصيلة الضخمة للمعطيات الحسية التى تسجل على عقل الإنسان والتى تصل إليه على هيئة جزئيات غير مترابطة، يفرض عليه جهازه الحسى والعصبى ترشيحها وفرزها وترتيبها (فهو لا يستوعب إلا الكليات أو الأنماط المترابطة)، ثم يجرى العقل عملية تجريدية تفكيكية تركيبية تتضمن استبعاد بعض العناصر وإبقاء البعض الأخر، ثم يقوم بترتيب ما تم إبقاؤه من معطيات فيبرز بعضها باعتباره مركزياً ويهمش البعض الأخر باعتباره ثانويا بحيث تصبح الجزئيات المتناثرة كلا مفهوما وتصبح العلاقات بين المعطيات المادية التى أدركها العقل تشاكل، ولا تتطابق بالضرورة مع، ما يتصوره الإنسان العلاقات الجوهرية فى الواقع.

وعملية الإبقاء والاستبعاد هذه لا تتم بشكل عشوائى (ذاتى) محض، ولا تتم بشكل آلى (موضوعى متلق) محض، وإنما على أساس مجموعة من المسلمات الكلية

النهائية المفطورة فى عقل الإنسان وتلك التى استبطنها من خلال نشأته فى زمان ومكان محددين والتى يمكن أن نشير لها بأنها الخريطة الإدراكية. وهذه العملية ليست عملية محايدة، مفرغة تماما من القيم (بالإنجليزية: فاليو فرى value free) وإنما تدور فى إطار منظومة المدرك القيمية. ومما يزيد عملية الإدراك تركيبا أن عقل الإنسان لا ينظم المعطيات الحسية ويفككها ويركبها وحسب، بل إنه يختزن ذكريات عن الواقع هى فى حقيقة الأمر صورة مثالية وذاتية لهذا الواقع، وهو يولد من المعطيات الحسية رموزا وأساطير، وتصبح الذكريات والمثل والرموز والأساطير جزءا من آليات إدراكه. كما أن وضع المدرك فى الزمان والمكان يؤثر ولا شك فى علاقته بالظاهرة التى يدرسها.

وعملية رصد الظواهر الإنسانية عملية غاية فى التركيب. فالحقائق الإنسانية لا يمكن فهمها إلا من خلال دراسة دوافع الفاعل وعالمه الداخلى والمعنى الذى يسقطه عليه، فالإنسان ليس مجرد سلوك برانى مادى وحسب يرصد من خارجه، وإنما هو سلوك برانى تحركه دوافع جوانية يصعب الوصول إليها مباشرة من خلال الوصف الموضوعى السلبى، ولذا يحاول العقل البشرى أن يصل إليها من خلال عملية حدس وتخمين متعاطف وتخيل وتركيب عقلى ومقاربات ذهنية يصعب أن نسميها «موضوعية متلقية». والبعد الجوانى فى الظاهرة الإنسانية يفوق فى أهميته السلوك البرانى الخاضع للرصد المادى، فكأن الموضوعية المتلقية عاجزة عن رصد الإنسان باعتباره كائنا مركبا، وتنجح فقط فى تحويله إلى كائن طبيعى، ولا غرو فى هذا لأنها تدور فى إطار المرجعية الواحدية المادية.

• خصوصية القول وتركيبية الإفصاح:

ويمكن أن نضيف لكل هذا أن لغة المدرك للإفصاح عن إدراكه للواقع يمكن أن تكون لغة واضحة محددة فى المواقف التافهة البسيطة، ويمكن أن تكون جبرية دقيقة فى وصف بعض الظواهر الطبيعية، أما إن انتقلنا إلى الظواهر الأكثر تركيبا، فنحن نستخدم لغة مركبة، قد تكون مجازية أو رمزية أو غير لفظية، وهى لغة تختلف من شخص لآخر.

الواقع مركب لا يمكن رصده ببساطة والإنسان فى غاية التركيب، ويستحيل أحيانا رصد عالمه الجوانى، وهو ذاته كراصد للواقع لا يتلقى المعطيات وإنما يفككها ويركبها ويعيد صياغتها، وحينما يفصح عنها، فإن لغة الإفصاح مرتبطة به وبتجربته. ولذا فقد ثبت لنا أن فكرة الموضوعية المتلقية والانفصال الكامل للذات المدركة عن الموضوع المدَرك هى مجرد أوهام. وفى العشرين سنة الأخيرة، اتضح لنا كل هذا على صعيد حياتنا اليومية، فرقعة المعلوم آخذة فى التزايد بشكل مذهل ولكن تزايدت معها رقعة المجهول بشكل أكبر. وقد حقق الإنسان معدلات تقدم مادية مذهلة ولكن آدابه تتحدث عن نكبة الإنسان الحديث، وتحكى مدنه (بتلوثها وجرائمها) قصة مختلفة عما تقوله الإحصائيات. لكل هذا، أدركنا أن المعرفة الموضوعية المتلقية لا تخبرنا الكثير عن واقعنا الإنسانى، وأن التحكم الإمبريالى الموعود الذى يفترض انفصال الذات المتحكمة عن الموضوع المتحكم فيه هى أضغاث أحلام.

وتغلغل الموضوعية المتلقية السلبية فى طرق تفكيرنا يظهر فى هيمنة ما يسمى المعلوماتية وهى تصور أن المعلومة مهمة فى حد ذاتها، لا بسبب علاقتها بالموضوع الكلى أو بنمط متكرر. ولذا يصبح التأليف هو أن يحشد المؤلف أكبر قدر من المعلومات بغض النظر عن عدم ترابطها وعدم وجود بؤرة مركزية لها. والافتراض الكامن أنه كلما زادت المعلومات زادت درجة الاقتراب من الواقع (كما هو)، على أن يحشد الباحث كل المعلومات أو المراجع (أو معظمها)، ويعطينا صورة طبق الأصل من الواقع، وهو تصور يتضمن صورة للعقل باعتباره كياناً سلبياً.

إن هذا الموقف الموضوعى المتلقى المعلوماتى ليس «موضوعياً» وإنما «موضوعاتيا»، بمعنى أن الدارس يكتفى برصد التفاصيل والموضوعات وتسجيلها دون أن يربط بينها ودون أن يبين ما هو المركزى منها وما هو الهامشى، وما هو المعبر عن النمط الكلى وما هو مجرد واقعة غير ممثلة، وما يستحق الإبقاء منها وما يستحق الاستبعاد. ولعل هذا يعود إلى أن الموضوعية المتلقية السلبية لا تفرق بين الحقائق والحقيقة. فالحقائق هى معطيات مادية متناثرة لا يربطها رابط، أما الحقيقة فهى نتاج جهد إنسانى عقلى، فيقوم العقل بالربط بين الحقائق ثم يجرد نموذجا منها. وعمليتا الربط والتجريد تقفان على طرف النقيض من عمليتى الحشد والتراكم.

والموضوعية المتلقية لا تفرق بين مادة البحث (التجميعية الأرشيفية) وعملية البحث (التحليلية التفكيكية التركيبية). وقد وصف الأديب الأمريكي هنري ديفيد ثورو هذا النوع من الموضوعية بأنها مثل إحصاء عدد القطط في زنزبار. وهو جهد لا طائل من ورائه إن لم يكن هناك إطار لعملية الإحصاء هذه، وإن لم يكن هناك هدف. والبحث عن الحقيقة ليس إحصاء عدد القطط في زنزبار، وإنما تحديد الهدف من عملية الإحصاء هذه، ثم تصنيفها داخل أطر محددة ثم تفسير وجودها. إن النزعة الموضوعية المتلقية غير مبدعة وغير توليدية، فهي محصورة في فضاء التفاصيل الضيق، لا تشغل نفسها بما وراء التفاصيل (أنماطها - اتجاهاتها - علاقاتها . . . الخ). وقد واجهتني مشكلة الموضوعية المتلقية وبحدة أثناء محاولتي تعريف الصهيونية. فتعريفات الصهيونية التي وردت في بطون الكتب الغربية (بما في ذلك الموسوعة البريطانية) تتحدث عن أن «الصهيونية هي حركة تحرير الشعب اليهودي» أو «عودة اليهود لوطنهم القومي أو أرض أجدادهم أو الأرض التي وعدهم الإله إياها». وهنا طرحت على نفسي السؤال التالي: هل تتطلب الموضوعية نقل هذا التعريف بحذافيره، برغم أنه لا يتفق مع تجربتنا في الواقع ومعرفتنا به وأنه يتضمن مفاهيم كثيرة لا يمكن قبولها، مثل أن فلسطين ليست وطن العرب، وإنما وطن اليهود، وأن اليهود شعب واحد؟ وإن رفضت هذا التعريف، هل يكون هذا من قبيل الذاتية؟ وينطبق الشيء نفسه على ما يأتينا من أخبار، فهل الموضوعية تتطلب أن أوردها كما هي، والذاتية عكس ذلك، برغم إدراكي أن هذه الأخبار تم انتقاؤها بعناية، وأنه تم في المقابل إخفاء عشرات الأخبار الأخرى أو تهميشها؟

وقد استشرى داء الموضوعية المتلقية والمعلوماتية إلى درجة كبيرة، حتى إن أحد مراكز البحوث أرسل لي رسالة يطلب مني فيها أن أكتب دراسة في موضوع يهود العالم. واشترطوا أنه «يجب ذكر المعلومات بلا تحليل»، وهو أمر في تصوري مستحيل. ولكنني مع هذا قررت الاستمرار فكتبت مقالاً مليئاً بالمعلومات والأرقام التي تم تقديمها من خلال نموذج تحليلي كامن، بحيث إنه لا يمكن فصل الارقام عن النموذج! وقُبل المقال، إذ كان مظهره معلوماتي واضحاً (جداول - إحصاءات . . . الخ) أما مخبره فكان تحليلياً، ومن ثم وجد طريقه إلى النشر.

وتتضح سيطرة النموذج المعلوماتي على التعليم في ظاهرة الإملاء التي أصبحت

شكلاً أساسياً من أشكال التعليم فى الجامعة يفترضها الطلبة كما يفترضها الأساتذة. وإن حاول أحد الأساتذة أن يغير من هذا الاتجاه، ويبدأ فى إعطاء محاضرة حقيقية تتطلب الحوار وإعمال العقل يجد أنه يقف ضد التيار الأساسى. ثم يلى الإملاء طبع المذكرات والملخصات وبيعها للطلبة «بسعر معقول» أو مغالى فيه حسب درجة طمع الأستاذ. وتصبح القضية هى ثمن المذكرة، ومن هنا مشكلة ما يسمى «الكتاب الجامعى»، وهو مفهوم يدل على مدى الانهيار الذى يعانى منه التعليم الجامعى. ونصل إلى الهوة فى «الدروس الخصوصية»، إذ تنحصر العملية التربوية فى تدريب الطلبة على طريقة اجتياز الامتحانات وكيفية اجترار المعلومات على ورقة الإجابة، وتنتصر الحقائق الصماء التى لا معنى لها، وتضيع الحقيقة ويذوى المعنى. وغنى عن القول إن فلسفة الامتحانات تنبع من نفس النموذج، إذ يصبح هَم الطلبة هو أن يحفظوا عن ظهر قلب ما لقنهم إياه الأستاذ وإظهار معرفتهم بأكبر قدر منه.

وكثير من الأبحاث الجامعية الآن ليست «بحوثا» على الإطلاق، فهى فى كثير من الأحيان عبارة عن المادة البحثية الأرشيفية الأولية بعد تصنيفها سطحياً وبعد ترتيبها بطريقة لا تستند إلى منطق واضح أو كامن. وهناك حيلة أخرى، وهى أن يكون البحث عبارة عن ورقة تتحدث عن أطروحة معروفة مسبقاً يتم توثيقها من خلال حشد مصادر كثيرة ومراجع عديدة ومعلومات غير مترابطة. لذا حل التوثيق (الموضوعى المتلقى) محل الاكتشاف والتفكير والتفكيك والتركيب (الذاتى الإبداعى). ومن ثم ظهر داء النصوصية، أى أن يحشد الباحث أقوال الآخرين، الواحد تلو الآخر، تأييداً لكلامه.

ونفس النموذج (أى نموذج الالتزام بالمعلوماتية والموضوعية المتلقية) يتبدى فى الإجراءات التى تتخذ الآن للتسجيل لدرجة الدكتوراه أو الماجستير. ففى الماضى كانت المسألة تستغرق بضع ساعات فى مناقشة بين الأستاذ المشرف والمتقدم لنيل الدرجة، أما الآن فيُطلب من الطالب (فى كثير من الجامعات) أن يقدم تقريراً مفصلاً عن الموضوع الذى سيكتب عنه وعن أطروحته، يرفق به قائمة بالأدبيات المتصلة له. وهذا الإجراء يحمى بعض الطلبة (متوسطى الذكاء) من الدخول فى طريق لن يؤدى بهم إلى شىء، ولكنه يجعل الهدف من الرسالة عملية توثيقية، لأن كل شىء لابد أن يكون معروفاً مسبقاً. (مع العلم أننى فى رسالتى للماجستير والدكتوراه قد توصلت إلى نتائج تقف على طرف النقيض من الأطروحة التى كنت أنوى إثباتها).

وانطلاقاً من فكرة الموضوعية المتلقية، التى تسقط حق الاجتهاد، أصبح من المعتاد أن يُقال لطالب تقدم بموضوع رسالته: «لقد كُتب فى هذا الموضوع من قبل»، وكأن وجهة نظر الدارس مسألة عديمة الأهمية، وكأن المعرفة الإنسانية معرفة واحدية تراكمية: مجموعة من الأفكار أو المعلومات، التى تتراكم بعضها فوق بعض، مثل المعادلات الرياضية أو القوانين العلمية.

وتعبيراً عن نموذج الموضوعية المتلقية الذى استشرى فى الرسائل والمؤلفات فى العلوم الاجتماعية فى البلاد العربية ما يسمَّى بالاستبيان، وهى مجموعة أسئلة توزع على «أعضاء العينة» الذين يجيبون عليها عادةً بنعم أو لا، وتختزل القضية إلى الأسئلة التى يطرحها الدارس والأجوبة التى يتلقاها، ثم يحاول بعد ذلك التوصل إلى نتائج إحصائية دقيقة، ثم يملأ رسالته بالجداول التى تدخل الغبطة على نفس الممتحنين نظراً لدقتها العلمية (وهم يعنون الموضوعية المتلقية الفوتوغرافية فى واقع الأمر). ومعظم هذه البحوث يُقال لها «ميدانية»، أى أنها لا تتعامل مطلقاً مع الإطار النظرى ولا تتساءل بخصوصه، وإنما تحاول أن تطبق مقولة نظرية ما على حالة محددة وتصل إلى نتائج متوقعة متضمنة فى المقدمات النظرية، ومن ثم فهى ليست بحثاً ولا تدخل أى تعديلات على النظرية السائدة (مع أن هذا فى تصورى هو هدف العلم). وعادةً ما تُفضّل الإحصاءات والدراسة الميدانية على الدراسات النظرية لأنها «مفيدة» وواقعية وعلى علاقة بالواقع، وكأنه يمكن أن ندرس هذا الواقع مباشرة دون إطار نظرى. كما توصف هذه الدراسات الميدانية بأنها «دقيقة» مما يدل على أن العلوم الطبيعية (وهى علوم تتجاوز فى دقتها العلوم الإنسانية) تلقى بظلالها الكثيفة على العلوم الإنسانية، كما تدل على أن هذه المناهج ترى الإنسان بحُسبانه كائناً طبيعيّاً، يمكن دراسته من خلال النماذج الكمية.

إن جوهر البحث والإبداع - فى تصورى وتصور الكثيرين - هو أن يكتشف الإنسان علاقة بين شيئين أو ظاهرتين لم يكتشفها أحد من قبل ويربط بينهما، ثم يجرد، بعد عملية الربط هذه، نمطاً عاماً يتجاوز الظاهرتين له مقدرة تفسيرية، ثم يرى الواقع من جديد فى ضوء هذه العلاقة الجديدة. وعملية الربط فعل ذاتى، لأنه نتاج إعمال الفكر، وليس معطى مادياً يوجد جاهزاً فى الواقع، وعملية التجريد هى الأخرى عملية إبداعية وإن كانت أكثر ذاتية من عملية الربط.

الموضوعية الاجتهادية التفسيرية

العقل، حسب تصور الموضوعية المتلقية، هو مرآة تعكس الواقع بشكل بسيط مباشر، وقد أسلفنا القول إلى أن هذا تصور اختزالى يتجاهل مدى تركيبية العملية الإدراكية، فعلى عكس ما يتصور البعض، الإنسان لا يدرك واقعه بشكل حسى مادى مباشر إلا فى حالات نادرة تتسم بالبساطة، كأن تلسع يده سيجارة أو يدخل فى عينيه جسم صلب. فالإنسان ليس مجموعة من الخلايا والأعصاب والرغبات والدوافع المادية (الاقتصادية أو الجسمانية)، وسلوكه ليس مجرد أفعال وردود أفعال مشروطة، تتحكم فيها قوانين الميكانيكا أو البيولوجيا. وعقل الإنسان ليس مجرد مخ مادى: صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات المادية، وإنما هو عقل له مقدرة توليدية، كما أنه مستقر كثير من الخبرات والمنظومات الأخلاقية والرمزية، ومستودع كثير من الذكريات والصور المخزنة فى الوعى واللاوعى.

لكل هذا فإن الإنسان لا يسلك كرد فعل للواقع المادى بشكل مباشر (مثير مادى تعقبه استجابة) وإنما كرد فعل للواقع كما يدركه هو بكل تركيبيته، ومن خلال ما يسقطه على الواقع من أفراح وأتراح، وأشواق ومعان، أو رموز وذكريات، وأطماع وأحقاد، ونوايا خيّرة وشريرة، ومن خلال مجموعة من المنظومات الأخلاقية والرمزية والأيديولوجية.

ومن أكثر الأمثلة وضوحا على أن الإدراك ليس عملية مباشرة يقوم فيها العقل الإنسانى بتلقى المعطيات الحسية بشكل سلبى، تلك الطريقة التى تتعامل بها كل حضارة مع الألوان. فهناك حضارات لا تعرف سوى لونين (أبيض وأسود)، وحضارات أخرى لا تعرف سوى أربعة ألوان، وهناك الحضارات الأكثر تركيبا التى

يضم نموذجها ألوان الطيف الأساسية وبعض التنويعات الأخرى عليها. ويُقال إن أبناء الحضارات التى لا يعرف أبناؤها سوى أربعة ألوان وحسب لا يرون سوى أربعة ألوان. وقد يبدو هذا أمرا متطرفا، ولكن حاول أن تنظر إلى صورة زيتية ملونة بصحبة ناقد محنك وستجد أنك ستكتشف من التنويعات اللونية ما لم يطرأ لك على بال. فقد قام الناقد بإضافة مقولات جديدة لرؤيتك فأدركت من التنويعات اللونية ما لم تدرك من قبل. ونحن هنا لا نتحدث عن «عمى الألوان» (وهو عيب فسيولوجى قد يُصاب به الإنسان) وإنما نتحدث عن حدود إدراكية ناجمة عن حدود الرؤية.

وبسبب تركيبية الإدراك الإنسانى، ونظراً لأن الإنسان لا يستجيب للواقع المادى مباشرة وإنما يستجيب له من خلال إدراكه له، لا يمكن لأى دارس أن يحيط بأبعاد أية ظاهرة إنسانية (سياسية كانت أم اجتماعية أم اقتصادية) إلا بالغوص فى أكثر مستويات التحليل عمقاً، أى المقولات والصور الإدراكية التى يدرك من خلالها نفسه وواقعه ومن حوله من بشر ومجتمعات وأشياء. وهذه المقولات والصور تشكل خريطة يحملها الإنسان فى عقله ويتصور أن عناصرها وعلاقات هذه العناصر بعضها ببعض تشكل عناصر الواقع وعناصره، وهذه هى الخريطة الإدراكية التى تحدد ما يمكن أن يراه الإنسان فى هذا الواقع الخام، فهى تستبعد وتهمش بعض التفاصيل فلا يراها، وتؤكد البعض الآخر بحيث يراها مهمة ومركزية.

ومن الأمثلة الطريفة على الخريطة الإدراكية ما يُروى عن مارى أنطوانيت (ملكة فرنسا قبل الثورة، التى كانت تعيش عيشة مترفة منعزلة تماماً عن العالم الخارجى). فقد قيل إن بعض الحراس وجدوا فلاحاً مغشياً عليه من فرط الجوع، فأتوا به إليها، فأشفقت عليه وقالت له: «يا سيدى، يجب ألا تتبع هذا الرجيم القاسى». وفى رواية أخرى أنهم أخبروها أن الفلاح لم يأكل خبزاً منذ أسبوع، فقالت مشفقة عليه ومستنكرةً: «لماذا لم تأكل جاتوه؟». وليس ثمة غرابة فى موقفها هذا، فظاهرة الفقر والجوع ليست جزءاً من مخزونها الإدراكى، ولهذا لم تستطع إدراكها، ومن ثم نزعت ظاهرة الجوع من سياقها الحقيقى (الفقر) وربطتها بالأسباب التى تعرفها (الرجيم ـ الجاتوه بدلا من الخبز)، أى أنها فرضت مخزونها الإدراكى على ما رأته بعيونها (الموضوعية المادية)، فحددت خريطتها الإدراكية مجال الرؤية.

ولا يعنى هذا أن الواقع المادى الخام غير موجود بدون الإدراك الإنسانى له، فهو ولا شك هناك فى ماديته وطبيعته، وموضوعيته ولا شخصيته وعموميته (خلقه الله خارج وعينا وإدراكنا وإرادتنا)، وهو يؤثر بلا شك فى تحديد بعض جوانب فكر البشر وسلوكهم بدرجة تتفاوت فى مقدار عمقها من إنسان إلى آخر ومن لحظة زمنية إلى أخرى. ولهذا لا يمكن أن ندرس ظاهرة الإنسان والظواهر الإنسانية مثلما نرصد الأشياء أو الظواهر الطبيعية المادية، ولا يمكن أن نسجل سلوك الإنسان كفرد أو كجماعة كما نسجل سلوك الحيوانات أو الحشرات. فمثل هذه الرؤية (بغض النظر عن لا إنسانيتها المقيتة) هى رؤية غير دقيقة، لأن الدوافع (خيرة كانت أم شريرة)، وأشكال الوعى (مهما كان زيفها وانفصالها عن الواقع المادى)، والمعنى، أى الدلالة الداخلية التى يراها الإنسان فيما يقع له من أحداث وفيما يحيط به من ظواهر (مهما كانت سطحيته أو عمقه) تشكل جزءاً أساسياً من الواقع الإنسانى. ولا يمكن لأى إنسان تجاوز هذه القاعدة.

وتتسم الخريطة الإدراكية بأنها غير واعية فى معظم الأحيان، حيث يحملها الإنسان فى عقله وهو يرى أنها الأكثر منطقية وطبيعية. فالإنسان العنصرى لا يرى إلا مساوئ الآخر وفضائل قومه. ويصدق هذا أيضاً على الجندى الأوروبى الذى كان يُرسل إلى أحراش أفريقيا بعد أن يخبره قادته أنه يذهب إلى هناك لا للاستيلاء على الأراضى وطرد سكانها واستغلالهم وإنما إلى نشر الحضارة فى ربوع القارة السوداء وتهذيب سكانها البرابرة الهمجيين الذين لا يستحقون الحياة، وهو حين يفعل سيرفع دون شك من مستواه الاقتصادى والاستهلاكى ولكن الأهم أنه سيحقق رسالة حضارية جليلة! كان الجندى الأوروبى يستبطن الخريطة الإدراكية دون أن يدرى ولا يتورع عن ذبح السكان الأصليين لأنه يحمل لواء الحضارة المتفوقة. ولا يشكل الصهاينة أى استثناء لهذه القاعدة، ولهذا ينبغى عند دراسة سلوكهم أن نذكر أنفسنا أن ما يحدد سلوكهم ليس استجابتهم المباشرة للعناصر والملابسات المادية المختلفة المحيطة بهم، وإنما رؤيتهم وإدراكهم لها.

ولنضرب مثلا آخر على مدى أهمية الخريطة الإدراكية ومدى تحكمها فى استجابتنا لواقعنا وواقع الآخرين: نشرت إحدى الصحف العربية فى صفحتها الأولى خبراً عن

اصطدام قطارين فى الهند راح ضحيته ما يزيد على مائة قتيل. وفى الصفحة الأخيرة من نفس العدد (صفحة أخبار النجوم والأخبار المسلية)، جاء خبر عن أن ثُلث أطفال إنجلترا الذين ولدوا فى ذلك العام غير شرعيين. ومما لا شك فيه أن الصحيفة المذكورة قامت برصد الحدثين بطريقة موضوعية، فهى لم تزيف الحقائق وذكرت أعداد ضحايا حادث القطارين وأعداد الأطفال غير الشرعيين بدقة متناهية. ولكن السؤال الذى يطرح نفسه: لـمَ أبرز الخبر الأول فى الصفحة الأولى، ووضع الخبر الثانى فى الصفحة الأخيرة؟ أىَ ما الخريطة الإدراكية الكامنة وراء طريقة تصنيف الخبرين؟ حين طيرت وكالات الأنباء الغربية الخبرين، طيرت الخبر الأول بحسبانه فاجعة والثانى بحسبانه إحصائية مسلية، وتبعتها الصحيفة العربية فى ذلك بأمانة بالغة. ولكن وكالات الأنباء الغربية، حين صنَّفت الحدثين بهذه الطريقة، انطلقت من خريطة إدراكية محددة. فحادث القطارين نتيجة فشل تكنولوجى، كما أنه يقع فى رقعة الحياة العامة، ولذا فهو فشل حقيقى ومهم من وجهة النظر الغربية وينبغى إبرازه، أما ظاهرة الأطفال غير الشرعيين فهى نتيجة فشل أخلاقى أو مجرد سلوك شخصى ينتمى إلى رقعة الحياة الخاصة، ولذا فهو غير مهم بالمرة ويتم تهميشه، خصوصا وأن الأسرة أصبحت مؤسسة غير مهمة فى العالم الغربى. وكما يقولون لا يهم سلوك الناس فى غرفة النوم، ما يهم هو سلوكهم أمام شباك التذاكر. وقد قامت الصحيفة العربية بموضوعية مادية متلقية بنقل الخبرين بالطريقة التى طيرتهما بها وكالة الأنباء الغربية، وحسب أولويات هذه الوكالة وحسب نموذجها المعرفى. وقد هيمنت الخريطة الإدراكية الغربية على الإعلاميين العرب بدون وعى وبدون إدراك للتضمينات الفلسفية والتحيزات الأخلاقية لهذه الخريطة.

وتركيبية عملية الإدراك وعلاقة الأفكار بالواقع طرحت نفسها على العقل الغربى، فبيّن كثير من العلماء الغربيين سذاجة بل وتفاهة الرؤية التجريبية والوضعية التى يصر دعاتها على أن الواقع مكون من حقائق صلبة بسيطة وواضحة، يمكن للعقل أن يرصدها بشكل مباشر، وأن هذه الحقائق خاضعة لقوانين السببية الصلبة، الواضحة والمباشرة والبسيطة، وأن قوانين التاريخ والمجتمع الإنسانيين تشبه قوانين الطبيعة. لكل هذا حاول هؤلاء اكتشاف هذه القوانين وصياغتها بطريقة «علمية» دقيقة كمية. ولكن العلماء الذين يرفضون هذه الرؤية الاختزالية الساذجة يصرون على ضرورة التمييز بين

العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وعلى رفض فكرة وحدة العلوم ووحدانيتها. ومن مظاهر هذه الثورة محاولة التمييز بين الشرح والفهم (بمعنى التفسير الاجتهادى).

وكلمة «يشرح» باللغة الإنجليزية هى «إكسبلين explain» من الفعل اللاتينى «إكسبلانارى explanare» بمعنى «يسطح الشىء» أو «يجعله مستويا»، (كلمة «بلين plane» الإنجليزية تعنى «السطح المستوى»). هذا على عكس فعل «إنتربريت interpret» وهو من الفعل اللاتينى «إنتربريتارى interpretari» وهو يعنى «يُفاوض». ففعل «إنتربريت» يعنى «يبرز المعنى الكامن ويوضحه»، و«يؤول النص»، و«يعطى تفسيرا للموضوع»، و«يترجم»، أو «يقوم بدور المترجم». ومن الواضح أن كلمة «يشرح» تدور فى إطار المرجعية المادية والموضوعية المتلقية (يسطح ويسوى حتى يستوى مع معيارية برانية)، أما كلمة «يفسر»، فهى لا تنفى الأبعاد الذاتية الاجتهادية لعملية الإدراك.

وقد حدث تداخل بين التفسير (بمعنى الاجتهاد فى فهم الظاهرة وجعلها مفهومة إلى حد ما من خلال التعاطف معها وفهمها من الداخل) والشرح (بمعنى إدخال الظاهرة فى شبكة السببية الصلبة وكشف العلاقة «الموضوعية» بين السبب والنتيجة) بسبب أن العلوم الطبيعية والرياضية تلقى بظلالها الكثيفة على العلوم الإنسانية. فالاستنباط (العقلى) هو منهج العلوم الرياضية والاستقراء (التجريبى)هو منهج العلوم الطبيعية، وكلاهما يصل إلى درجة عالية من الدقة فى نتائجه. ومن ثم، يحاول بعض علماء الدراسات الإنسانية تبنى المناهج السائدة فى العلوم الطبيعية والرياضية (العلوم الدقيقة) ويحاولون تفسير الظواهر الاجتماعية والإنسانية، تماما مثلما تفسر الظواهر الطبيعية بطريقة كمية، فتسقط الأبعاد الجوانية والخاصة والكيفية للظاهرة الإنسانية وتهمل الدوافع تماما، ثم ترد الظاهرة فى كل تفاصيلها إلى قانون أو مبدأ عام واحد، وتُزال كل المسافات والثغرات والثنائيات والخصوصيات حتى نصل إلى ما يُتصور أنه التفسير الكامل الموضوعى أو شبه الكامل الموضوعى للظاهرة، أى أن دراسة سلوك الإنسان لا تختلف عن دراسة سلوك اليرقات، فكلاهما يُدرس من خلال سلوكه وحركته. ومع هذا ينبغى الإشارة إلى أن العلوم الطبيعية ذاتها قد انسلخت عن هذه الرؤية وأصبحت أكثر احتمالية فى رؤيتها، كما أنها أخذت بالتدريج تكون لنفسها عالما خاصا بها مؤلفا

من كيانات عقلية ورياضية، لا تستطيع أن تجد لها وجود فى عالم الظواهر. ويبدو أن الفرض العلمى الذى كان يمثل الخطوة الثانية التى تلى خطوة الملاحظة والتجربة والذى كان يشير إلى مدركات حسية، أصبح فى المنهج العلمى المعاصر فرضا صوريا يشير إلى مدركات حسية ويأتى سابقا على الملاحظة والتجربة. إن الغرض العلمى لم يعد تعميقا لوقائع تجريبية كما كان شائعا فى الماضى، وإنما هو نتاج العبقرية العلمية الخلاقة، التى تأتى به بأية طريقة أو بأى منهج. وما يهم فى الفرض العلمى مدى مقدرته على أن يجعل هذا العالم مفهوما ومعقولا، أى أنه لم يعد هناك حاجة إلى حقائق صلبة أوسببية صلبة.

وقد أخذ المفكر الاجتماعى الألمانى فلهلم دلثاى Dilthey مصطلح «هرمنيوطيقا hermeneutics» وهو مصطلح مستمد من عالم اللاهوت المسيحى، يعنى تأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفى والسطحى المباشر، واستخدمه للإشارة إلى المناهج الخاصة بالبحث فى المؤسسات الإنسانية والسلوك الإنسانى باعتباره سلوكا قصديا، أى سلوكا تحدده دوافع إنسانية جوانية (معنى - ضمير - إحساس بالذنب - رموز - ذكريات من الطفولة - تأمل فى الفعل) يصعب شرحها وشرح أسبابها وإن كان يمكن فهمها من خلال التعاطف معها وتخيلها. وكما قال دلثاى ليس بإمكاننا أن نشرح الإنسان وإنما نحن نشرح الطبيعة، أما الإنسان فنحن نفهمه (بمعنى «نُفسر سلوكه بطريقة اجتهادية»). ومن ثم فإن الهرمنيوطيقا لا تتناول المعطيات الخام للحواس وحسب وإنما تحاول فهم معناها الداخلى. وأصبحت الهرمنيوطيقا بالنسبة لبعض العلماء هى الطريقة الوحيدة الممكنة لقراءة النصوص الدينية والشعرية والتاريخية والفلسفية، أو أى نص يتحدث عن عالم الإنسان.

وقد بدأ استخدام الفعل الألمانى «فرشتيهن Verstehen» بمعنى «يفهم» فى مقابل «إركلارين erklaren» بمعنى «يشرح» لوصف عملية فهم السلوك الإنسانى المركب من خلال التعاطف وإدراك الدوافع الإنسانية (فى مقابل شرح الأسباب). وقد استخدم جورج زيميل وكارل ياسبرز وماكس فيبر وآخرون هذا المصطلح، وقال ياسبرز: «إن الحياة النفسية الإنسانية لا يمكن دراستها من الخارج، كما أن الحقائق الطبيعية لا يمكن دراستها من الداخل. الأولى يمكن فهمها من خلال الاختراق النفسى، أما الثانية

فيمكن شرحها من خلال دراسة العلاقة الموضوعية المادية» . ولكن المصطلح ارتبط أساسا باسم ماكس فيبر ، الذى بين أن دراسة عشة الدجاج أمر جد مختلف عن دراسة المجتمع الإنسانى ، فعلم اجتماع الدجاج لن يدرس سوى أنماط سلوكية متكررة من الخارج يمكن فهمها فى إطار المثير المادى والاستجابة السلوكية ، فنحن لا نعرف شيئا عن عالم الدجاج الجوانى وعواطفه وأفكاره وتأملاته ، إن كان هناك مثل هذا العالم . أما فى حالة المجتمع الإنسانى ، فنحن مزودون بقدر كبير من المعرفة عن عالم الإنسان الجوانى (نتوصل إليه من خلال معرفتنا لذواتنا ومن خلال الألفة بالطبيعة البشرية) وعن الدوافع الداخلية المركبة وعالم المعنى الذى ينبع منه السلوك الإنسانى . ولذا ، إذا كان من الممكن شرح سلوك الدجاج فى إطار شبكة السببية الصلبة ومن خلال الملاحظة البرانية المباشرة فهذا لن يكون كافيا بالنسبة للبشر . ومحاولة وصف عالم الإنسان من خلال سلوكه البرانى محكوم عليها بالفشل لأنها سطحية تافهة ، فهى بإصرارها على ضرورة الشرح البرانى الموضوعى ستستبعد قضايا إنسانية أساسية مثل انشغال الإنسان بمصيره وتجربته فى الكون وإحساسه بالاغتراب . هذا لا يعنى أن السلوك الإنسانى لا يخضع لأى سببية ، وإنما يعنى أن الرصد البرانى لا يكفى ، والمطلوب هو عملية تفسير من خلال الفهم العميق والتعاطف والإدراك لتركيبية الدوافع الإنسانية وغموضها .

إن العالم المبارك المدهش الذى نعيش فيه عالم مركب ثرى ، ملىء بالمسافات والثغرات والثنائيات والأسرار . هذا العالم يحوى داخله ما هو مجهول وغير محسوس ، وما هو علم وما هو غيب (والغيب هنا هو غير المادى الذى لا يقاس ولا يمكن إدخاله بقضه وقضيضه فى شبكة السببية الصلبة) ، وهو ليس بسطح أملس يمكن رده إلى مبدأ واحد كامن فيه (كما يرى دعاة الواحدية المادية من العقلانيين الماديين) . وعقل الإنسان لا يمكنه أن يحيط بكل شىء أو يسجل كل شىء ، ولكنه ، مع هذا ، عقل فعال يصوغ كل ما يدركه . وعالم الإنسان أكثر تركيبا من الواقع الطبيعى المركب ، فعالمه الجوانى ملىء بالأسرار ، ولذا فإن محاولة «شرحه» شرحا كاملا ، بل وتفسيره تفسيرا كاملا وإدخاله شبكة السببية الصلبة والمطلقة هو ضرب من ضروب الخيلاء ، ومحاولة التوصل إلى قوانين صارمة أو تفسيرات كلية نهائية وصيغ جبرية بسيطة تفسر كل شىء محاولة ساذجة بلهاء ، ومحاولة المعرفة الكاملة محاولة فاوستية شيطانية

محكوم عليها بالفشل، ولهذا فنحن نطرح مفهوم الاجتهاد كإطار معرفى كلى ونهائى. والاجتهاد يعنى أن يحاول الدارس المجتهد الوصول إلى قدر من المعرفة عن الظاهرة موضع الدراسة يجعلها معقولة إلى حد ما وربما إلى حد كبير، وليس بالضرورة معقولة ومفهومة تماما، أى أنه يمكن شرح بعض جوانب الظاهرة (لا الظاهرة كلها)، ورد بعض جوانبها (لا الظاهرة بأسرها) إلى القوانين العامة، كما يمكن رصد جزء من الواقع لا الواقع كله. فالاجتهاد يعنى رفض الموقف الإمبريالى من الواقع الذى يود الإمساك به كله ويحاول أن يدفع به فى شبكة السببية الصلبة والمطلقة والقانون العام حتى يمكن التحكم فيه وتوظيفه. وهذا لا يعنى بالضرورة سقوطا فى العدمية الكاملة أو النسبية المطلقة، فالاجتهاد يمكن أن يدور فى إطار الإيمان بوجود مطلقات وثوابت متجاوزة للسطح المادى. ويمكن للباحث أن يتعامل مع الأمور الكلية والنهائية والمطلقة دون أن يكون خطابه نهائيا ومطلقا، كما يمكنه أن يصل إلى قدر من اليقين، ولكنه يقين ليس بكامل، وثمة تواصل ولكنه ليس باتصال والتحام عضوى، ومن ثم فإن المعرفة التى يتوصل إليها معرفة نسبية، ولكنها ليست نسبية بشكل مطلق وإنما ستظل نسبية بصورة نسبية (فالكمال لله وحده، وفوق كل ذى علم عليم، وهو وحده يعلم ما فى الصدور، فهو مركز العالم، مفارق له، وغير كامن فى إنسان أو شىء).

عملية الإدراك مركبة، والتفسير غير الشرح، والتلقى الموضوعى المادى للمعلومات يؤدى إلى تراكم المعلومات الصماء التى لا تقول شيئا والتى تخفى كثيرا من المفاهيم والتضمينات الفلسفية والمعرفية المتحيزة. ولكن الرؤية الذاتية التى لا تستند إلى معرفة وثيقة بالواقع لا تفيد كثيرا فى عملية معرفة العالم الخارجى، فكيف يمكن فك هذه العقدة؟ كيف يمكن التوصل إلى معرفة مركبة للعالم الخارجى فى ظل هذه المفارقة المعرفية؟

وجدت أنه من الأجدى استبعاد مصطلحى «موضوعى» و«ذاتى» (فهما يفترضان موضوعا قائما فى حد ذاته، وذات مستقلة، منعزلة لا تتعامل مع الموضوع)، وأحللت محلهما مصطلحى «أكثر تفسيرية» و«أقل تفسيرية»، فهما أكثر دقة فى وصفهما لعملية الإدراك والتفسير. والمعيار هنا ليس مدى الدقة أو كم المعلومات أو مدى مطابقة المعلومة للواقع وإنما المقدرة التفسيرية للمصطلح أو الأطروحة. فإن كانت الأطروحة

التى يأتى بها الدارس تفسِّر عددا من المعطيات يفوق العدد الذى تفسره الأطروحات السائدة، فهى «أكثر تفسيرية»، وهى عبارة تحل محل «موضوعى». وإن كان عددها أقل فهى «أقل تفسيرية» (وهى عبارة تحل محل مصطلح «ذاتى»). ويتميَّز هذان المصطلحان بأنهما لا يخضعان للواقع بطريقة موضوعية ذليلة ولا يتجاهلانه بطريقة متعجرفة ذاتية فهما يؤكدان أهمية العقل ومقدرته على التفاعل مع الموضوع وربط المعطيات المختلفة. كما أن المصطلحين الجديدين أكثر انفتاحا، فالباحث يقدم أطروحته لتُختبر على محك الواقع الموضوعى، لا لتُقبل أو تُرفض، فبعد اختبارها إن وجدها الباحث أكثر تفسيرية أخذ بها، وربما أضاف إليها ليجعل مقدرتها التفسيرية أعلى، أما إذا كانت أقل تفسيرية فإنه يشير إلى نقائصها ويكملها. ولذا أسمى هذا النوع من التفكير «الموضوعية الاجتهادية التفسيرية» (فى مقابل «الموضوعية المتلقية أو الفوتوغرافية»)، وهى ألا ينقل الإنسان الواقع بحذافيره وكأنه ببغاء أو آلة تصوير بلهاء، وإنما يعمل عقله وخياله فيربط بين التفاصيل ويجرد منها أنماطا متكررة تساعده على فهم الواقع بطريقة أعمق وأشمل.

إن الموضوعية الاجتهادية التفسيرية تتمرد على كل من الموضوعية المتلقية والذاتية المغلقة، فهى تنطلق من تقبُّل ثنائية الإنسان والطبيعة/ المادة، وبالتالى ثنائية الذات والموضوع، ولا تحاول إلغاءهما وإنما تحاول الوصول إلى المنطقة التى تلتقى فيها الذات بالموضوع، فهى تستعيد الفاعل الإنسانى فى كل ثنائياته: فى قوته وضعفه، وفى نبله وخسته، وفى حدوده وقدراته، وفى خضوعه لجسده وفى تجاوزه له.

ويمكننا أن نحدد السمات الأساسية للمنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى ومنطلقاته وشروطه فيما يلى:

١ ـ الظواهر الإنسانية مختلفة بشكل جوهرى عن الظواهر الطبيعية المادية، ولا يوجد قانون عام واحد أو عدة قوانين تسرى على كل من الظواهر الإنسانية والطبيعية/ المادية. فالمكونات التراثية والنفسية للظاهرة الإنسانية تجعل من المستحيل التوصل لمثل هذا القانون. فكل إنسان له منحناه الخاص، كما أن الظواهر الإنسانية المتماثلة تختلف باختلاف الزمان والمكان.

٢ ـ العقل الإنسانى ليس كيانا مادياً وكما سلبيا متلقيا، فهو لا يسجل كل شىء، فهو محدود ولأنه محدود فإنه يختار ويبقى ويستبعد، وهو كيان مبدع له مقدرات توليدية. والواقع بدوره ليس كما ماديا بسيطا جامدا، فهو مستويات مختلفة ودوائر متداخلة متصلة منفصلة، ولكل ظاهرة منحناها الخاص وفرادتها.

٣ ـ العلاقة بين العقل والواقع ليست علاقة بسيطة ولا آلية. فالذات، بما تحمل من أساطير وهموم وأوهام وخيال وأيديولوجية ونوايا وذكريات، عنصر أساسى فى عملية الإدراك، وإفصاح المدرك عن إدراكه ليس أمرا بسيطا.

٤ ـ لا يمكن دراسة الظواهر الإنسانية مثلما نرصد الظواهر الطبيعية، ولا يمكن أن نسجل سلوك الإنسان فردا أو جماعة كما نسجل سلوك النملة وجماعات النمل. ولذا، لا يمكن الاكتفاء بدراسة السلوك الخارجى للإنسان، بل لابد من فهم دوافعه الداخلية (فثمة فارق بين الحجر والطفل اللذين يسقطان من عل، وبين قطعان الأغنام ورياض الأطفال، وبين الطبيعة/ المادة والإنسان).

٥ ـ التفسيرات السريعة المباشرة تختزل الظواهر فى بعد واحد روحى أو مادى، وهى لا يمكن أن تقدم تفسيرا كافيا للظواهر الإنسانية. ولذا، لابد من بذل المحاولة للتركيب المستمر بدلا من السقوط فى صيغ اختزالية («إن هى إلا كذا»)، ولابد أيضا من تنويع المقولات التحليلية التى يمكنها أن ترصد الشىء ونقيضه، وأن تصل إلى النماذج الكامنة فى الخطاب أو وراء الظواهر.

٦ ـ لا يمكن الاكتفاء باستعادة الفاعل الاقتصادى أو الاجتماعى أو الجسمانى أو الطبيعى وحسب، أى الفاعل الإنسانى فى علاقته المادية المباشرة مع واقعه المادى، أو فى علاقته مع الملابسات المادية (الاجتماعية أو الاقتصادية . . . إلخ) المحيطة به، وإنما يجب استعادة الفاعل الإنسانى، الإنسان الإنسان، أى الإنسان بكل تركيبيته وأسراره وفاعليته وإبداعه التى تجعله يتجاوز بيئته المادية الطبيعية المباشرة وتجعل من العسير رده فى كليته إليها، فهو كائن قابل للانتصار والانكسار من الداخل والخارج.

٧ ـ مواجهة الواقع (المادى والإنسانى) بصيغ لفظية وقوالب إدراكية جاهزة وصور نمطية وثنائيات صلبة (سالب/ موجب، معنا/ ضدنا) تؤدى إلى تقبل ما هو قائم دون

تساؤل، أو إلى رفضه دون معرفة به، واختزاله إلى ما نعرفه عنه، مما يحول دون إدراكه فى خصوصيته وتعينه. ولذا، لابد من النظر للظواهر بطريقة مستقلة بحيث نرصدها كما نراها نحن فى كل تركيبيتها وتنوعها، وكما ندركها نحن لا كما يدركها الآخر أو كما يصورها لنا. ولابد من الاقتراب من الظواهر بعقل متفتح لا يخشى من الاجتهاد فى محاولة تجريد الحقيقة من جماع الحقائق ومن كم التفاصيل المتناثرة (الموضوعية المادية) التى يواجهها.

٨ ـ لابد أن يبتعد الباحث عن القوالب اللفظية والصور النمطية والتعميم الكاسح الذى لا يفيد كثيرا فى الفهم المتعمق للظاهرة ولا يقدم خريطة تفصيلية تشمل كل أبعاد الواقع التى تنفعنا فى الممارسة اليومية. هذا لا يعنى رفض التعميم بل يجب ألا نصدق ما يقوله بعض التجريبيين والوضعيين (فى العالم الغربى بالأساس) من أن التعميم والتجريد أمران يجب الابتعاد عنهما بقدر المستطاع، ومن أنهما يجب أن يستندا إلى التجريب وحده وإلى ما يدرك بالحواس الخمس وحسب.

إن التجريد والتعميم أمران أساسيان وضروريان للفكر الإنسانى، فنحن حين نقول «أخلاقيات العالم الغربى» أو «الرومانسية» أو حتى «الصهيونية» فإننا نكون قد فكرنا من خلال تعميمات واستخدمنا مقولات ليس لها أساس تجريبى ولا يمكن إدراكها بالحواس الخمس، وإنما توصلنا لها من خلال نماذج عقلية افتراضية تساعدنا على تصنيف معطيات الواقع، وهى مقولات لا يمكن أن ندرك العالم ونصنفه ونعرفه ونتعامل معه دونها. وبدون تعميم، لا يمكن أن يكون هناك إبداع. فمن خلال التعميم (وتجريد النماذج الكامنة) نصل إلى علاقات الأشياء كما ندركها من خلال تجاربنا، ونصل إلى تعريفات يمكن لتجاربنا التاريخية الخاصة أن تنضوى تحتها.

بل يمكننا القول إنه بدون المقدرة على التعميم والتجريد الخلاق لا يمكن أن نحقق أى تحرر من الواقع المباشر، وواقعنا العربى ـ أى حاضرنا ـ هو واقع ساهم الغرب فى صياغته من خلال تجاربهم هم ومن خلال إدراكهم، فإنهم سيلقون علينا بمقولاتهم جاهزة إما أن نقبلها فنخضع لرؤيتهم فنسقط فى «إمبريالية المقولات»، أو نرفضها فنقف فى مهب ريح التفاصيل المتناثرة. ولا بد أن يستند التعميم إلى جميع التجارب التاريخية والحضارية فى كل من الشرق والغرب. بل ويمكن أن يكون التعميم مؤقتا،

وهو أمر مقبول طالما أنه يفسر جوانب من الواقع، وهو ما يسمى بالتعريف الإجرائى - أى التعريف القادر على تفسير جوانب مهمة من الظاهرة موضع الدراسة، ولكنه لا يدعى أنه تعريف جامع مانع يشمل كل الظواهر المماثلة.

إن ما يجب أن يحدد موقفنا ليس هو مدى دقة التعميم أو مدى تطابقه مع الواقع بشكل مجرد وإنما مدى مقدرته التفسيرية وملاءمته للمستوى التحليلى الذى اختاره الباحث لنفسه، أى مدى ملاءمته للواقع الذى يجرى تفسيره بحيث يمكن الوصول إلى مستوى تعميمى معقول يمكن قراءة الواقع المركب من خلاله. وضبط المستوى التعميمى أو التخصيصى يشبه فى الواقع ضبط التجارب العملية، فلو كان الحديث عن معدل الجريمة فى مدينة ألمانية فى القرن التاسع عشر فإن المستوى التحليلى لا يسمح بالحديث عن الحضارة الغربية إلا بوصفها عنصرا واحدا من بين عناصر أكثر خصوصية ومباشرة. ولكن لو كان الحديث عن «أزمة المجتمع الحديث» فإن الحضارة الغربية تصبح مقولة أساسية ومستوى تعميميا مقبولا لأنه يتفق مع المستوى التحليلى، أى أن مستوى التجريد لابد أن يتطابق مع المستوى التحليلى.

٩ - منهج الموضوعية المتلقية يترجم نفسه إلى رصد سطحى ومباشر للظواهر وإلى حشد لكم هائل من المعلومات ورص الأفكار جنبا إلى جنب، ولذا نجده يفرز ما أسميه التفكير المضمونى أو المعلوماتى، وهو تفكير لصيق بالمعلومات التى يتلقاها الباحث ويسطح الظواهر التى يدرسها ولا يحاول تجاوزها. ولذا فإن النظم التصنيفية ذات الطابع المضمونى ليست جيدة ولا مفيدة. إن التفكير المضمونى يبدأ عادة من الشواهد الملموسة والقرائن الجزئية، أى من مكونات المضمون أو العناصر المختلفة له، ولذا فهو يظل حبيس هذا المضمون وحبيس الأجزاء، لا يمكنه أن يصل إلى الكل إلا بصعوبة بالغة. وحين يصل إلى هناك، يصعب عليه أن يربط بين هذا الكل وكليات أكثر تجريدا، لأن عيونه مستقرة دائما على الشواهد والقرائن والاستشهادات الجزئية المتناثرة الملموسة. فالتفكير المضمونى «يحدق ولا يحلق» (على حد قول جمال حمدان) ولا يمكن أن يصل إلى الكليات. ومن ثم، لا يمكن لمثل هذا التفكير أن يأتى بأطروحات جديدة خلاقة، بل إنه يمثل حجر عثرة فى طريق الإبداع، فالإبداع بالأساس اكتشاف لعلاقات جديدة بين الأشياء. بل إن الهوية الحقيقية لأى شىء توجد ليس فيه فى ذاته أو

فى عناصره المختلفة وإنما توجد داخل شبكة مركبة من العلاقات بين هذه العناصر، ولا يمكن اكتشاف هذه العلاقات إلا من خلال محاولة تفسيرية اجتهادية تتجاوز المضمون المباشر بكل وحداته المتناثرة.

على النقيض من هذا يقف المنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى، فهو لا يهدف إلى حشد أكبر قدر ممكن من المعلومات ورصدها فى ذاتها بطريقة سلبية متلقية (فالحاسوب يقوم بهذا على أكمل وجه) بل ينطلق من إدراك أن ما يرصده بشكل مباشر هو مجرد مادة أرشيفية، وأن الأرقام والإحصاءات ليست نهائية. ومن هنا فإن المنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى يحاول تجاوز المضمون الواضح المباشر والمعلومات المتراكمة ويهدف إلى أن يصنف المعلومات وينظمها ويحدد الجوهرى منها والهامشى ثم يضعها داخل نمط متكرر، وأن يرصد العوامل المكونة للظاهرة وفى تأثير الخارج المادى فى الداخل الإنسانى، وتأثير الذاتى فى الموضوعى والموضوعى فى الذاتى. كل هذا يتم بهدف اكتشاف العلاقات التى تكوّن الظاهرة حتى يمكن تفسيرها (وهذا ما لا يمكن للحاسوب أن يقوم به)، وصولا إلى بنية الفكر أو الظاهرة وأبعادهما المعرفية والعلاقات الكامنة التى تشكل هويتهما ومنحناهما الخاص.

١٠ - رغم رفض المنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى لكل من الموضوعية المادية المتلقية والذاتية المنغلقة، ورغم محاولته تجاوز عقدة الذاتية والموضوعية، فإن الباحث الذى ينحو منحى تفسيريا يجب أن يفصل وبحدة (على مستوى التحليل) بين الوصف والتقييم. فالواحد مختلف عن الآخر، فالوصف يتطلب نوعا من الاحتفاظ بمسافة بين الدارس والظاهرة، ونوعا من التجرد المؤقت والتاكتيكى من العواطف والقيم، ونوعا من الرفض المؤقت لمحاكمة الأشياء والظواهر من أى منظور أخلاقى أو فلسفى.

١١ - هذا لا يعنى إلغاء العواطف والقيم فى عملية التفسير. فالعملية التفسيرية المركبة تتطلب تفاعل الذات الإنسانية المركبة (العقل - العاطفة - الأحاسيس - الخيال) مع الواقع فى كل تركيبيته. وبعد الانتهاء من عملية التفسير، يمكن أن نقيّم الظاهرة أخلاقيا. لكننا، حين نفعل ذلك، يجب أن نكون مدركين أن الحكم القيمى هو فى نهاية الأمر حكم يحوى داخله شرعيته، وأنه يأتى فى المرحلة الثانية بعد عملية الرصد والوصف والتفكيك والتركيب. فإن قام الباحث بالحكم على ظاهرة ما من منظور

منظومة أخلاقية ما، فإنه يجب أن يدرك أنه يفعل ذلك لأنه «مؤمن» بهذه المنظومة وأن منطق الحكم (الذاتى) مختلف عن منطق الأشياء (الموضوعى). ولعل هذا الموقف يمكّن الباحث من الانفتاح على العالم دون أن يفقد هويته وقيمه؛ إذ يمكنه، فى هذه الحالة، أن يقوم بقراءة عمل أدبى ما فيصفه ويحلله ويبين بنيته والصور المجازية المتواترة فيه ومعناه وارتباط شكله بمضمونه، بل وبوسعه أيضا أن يبين مواطن الجمال فيه بوصفه عملا أدبيا وأن يربطه بالتقاليد الأدبية التى يصدر عنها، أى أن يقوم بعمله بوصفه ناقدا أدبيا. ثم بعد أن ينتهى من المرحلة الأولى هذه، ينتقل إلى المرحلة التقييمية التى يتحدث فيها بوصفه إنسانا مركبا، فالقيم التى وردت فى العمل، الذى قام بتحليله وتوصيفه وتقييمه بوصفه ناقدا أدبيا، قد يرفضها بوصفه إنسانا يحمل لواء قيم أخلاقية معينة لأن هذا العمل يجسد قيما، قد لا تتفق مع قيمه بوصفه إنسانا. وبهذا، لن يضطر الباحث المؤمن بقيم أخلاقية معينة إلى رفض دراسة عمل ما أو ظاهرة ما لأنها منافية للدين والأخلاق، وإنما سيدرسها بموضوعية اجتهادية ثم يقيمها من منظوره. وقد يقال إن فى هذا تناقضا مع الذات، ولكننا نرد بالقول بأن فى هذا تقبلا لحقيقة أساسية هى أن الواقع الإنسانى مركب يحتوى على بنى متداخلة غير مترابطة. وحيث إنه لا توجد علاقة حتمية بين الجمال والخير وبين القبح والشر، فإن علينا أن نتقبل تعدد البنيات فنصف ثم نقيِّم.

١٢ - ينطلق المنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى من الإيمان بأن إدراك الإنسان للواقع وأوهامه عن نفسه وعن الآخرين لا يتحكم تماما فى سلوكه، فالفكر الذى يحرك إنسانا ما لا يتطابق مع سلوكه، فالنظرية تختلف عن الممارسة، والواقع المركب يمكن أن يقوض من أوهام الإنسان ويمكن أن يدعمها. كما أن هناك دائما نتائج غير متوقعة من الفعل الإنسانى، بحيث يمكن أن تكون الثمرة خلاف القصد. لهذا، فإن التصور القائل بأن ثمة تطابقا كاملا بين الإدراك والنية والفكر من ناحية والواقع والنتيجة من ناحية أخرى يسقط فى نفس الواحدية والاختزالية التى يسقط فيها النموذج السلوكى الذى يُنكر أهمية الإدراك تماما. فالأول ينكر أهمية الواقع المادى والثانى ينكر أهمية الإدراك الإنسانى. وما نطرحه نحن أمر مغاير تماما، فنحن نذهب إلى أن سلوك الإنسان مركب للغاية تحدده عدة عناصر متداخلة من بينها إدراك الإنسان لواقعه وأوهامه عن نفسه وعن الآخرين، وأن الإدراك الإنسانى لا يؤدى إلى سلوك بعينه وإنما

يخلق تربة خصبة تزيد من احتمالات أن يسلك الإنسان سلوكا بعينه دون غيره. فالعلاقة بين السلوك والإدراك، فى تصورنا، علاقة احتمالية.

١٣ ـ الواقع الإنسانى (أو التاريخى أو الاقتصادى) مكون من عناصر وأنساق مختلفة ليست مترابطة بشكل عضوى أو حتمى، إذ توجد بينها مسافات، ولذا يمكن أن نجد داخل ظاهرة ما عناصر متناقضة. كما أن العناصر الاقتصادية فى مجتمع ما قد تكون فاعلة فى وقت ما، بينما يمكن أن تكون العناصر العقائدية أكثر فعالية فى وقت آخر، أى أنه لا توجد أولوية سببية لأى عنصر على وجه التحديد وبشكل مسبق. وعلى هذا، فإننا يجب أن نؤكد على أن العلاقة بين الفكر والسلوك أو بين العناصر الفكرية الاجتماعية وغيرها من العناصر الأخرى فى المجتمع ليست علاقة سببية وإنما علاقة احتمالية سببية فضفاضة (أ تؤدى فى معظم الأحيان إلى ب، وقد تؤدى إلى جـ تحت ظروف أخرى)، ولذا نجد أن بنية فكرية أو حضارية ما قد تؤدى إلى شىء ما وعكسه. فالرومانسية، على سبيل المثال، ساهمت فى البعث الدينى فى أوروبا وفى بعث الإيمان بفكرة الجماعة العضوية المترابطة (جماينشافت)، على عكس المجتمع الحديث الذى تراه النظرية الرومانسية بحسبانه مجتمعا ذريا تعاقديا، الروابط فيه خارجية وليست عضوية (جيسليشافت). ولكن الرومانسية أفرزت أيضا الفردية المتطرفة والنيتشوية والصهيونية ومعظم التبريرات الفلسفية الإمبريالية. وقد أدت الثورة الصناعية هى الأخرى إلى ظهور نقيضين: الفردية الكاملة والجمعية المفرطة أو الشمولية. ولنفس السبب، نجد أن مجتمعا عنصريا مثل التجمع الصهيونى يمكن أن يكون رومانسيا فى رؤيته لنفسه ولفلسطين، عمليا فى سلوكه. والمجتمع النازى مثل آخر على مجتمع تبنى أسطورة عنصرية وحولها إلى حقيقة أى فرضها على الواقع من خلال العنف والتكنولوجيا.

لكل هذا، لا يمكن مواجهة مثل هذا الواقع المركب بمتتالية تفسيرية واحدة، ولا يمكن أيضا محاولة تفسيره من خلال مثل هذه المتتالية، فالعملية التفسيرية تتطلب صياغة متتاليات احتمالية نقوم بتجريدها من الواقع القائم أمامنا، (إذا كان «أ» إذا «ب»، ولكن إذا كان «جـ» إذا «د») متتاليات يولدها الباحث من خلال تفاعله مع كل من الواقع القائم والإمكانات الكامنة فيه والظروف المحيطة به.

١٤ ـ الفكر ليس مجموعة من الأفكار، بل هو بنية متكاملة توجد فى سياق أفكار أخرى وفى سياق الممارسات التى يقوم بها حاملو هذا الفكر، وهى بنية مماثلة لبنى اجتماعية واقتصادية وأخلاقية سائدة فى المجتمع. فالفكر النازى إن قُرئ بمعزل عن الممارسة النازية فإنه سيبدو فكرا قوميا رائعا. وقد كتب النازيون على أحد معسكرات الاعتقال «إن العمل سيمنحك الحرية»، وهى ولا شك فكرة سامية، ولكن المعتقلين الذين كانوا يعملون فى نظام السخرة كانوا يقرءونها ويشعرون بسخرية الموقف! والفكر الصهيونى يزعم أنه محاولة لبعث التراث اليهودى بين يهود المنفى وحسب، وكأن القضية قضية أكاديمية خاصة بالهوية ولم تتسبب فى طرد للسكان وتشريد للملايين وغارات تقذف النابالم على مخيمات اللاجئين ومجموعة من المذابح من دير ياسين إلى صبرا وشاتيلا وجنين.

إن المنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى يهدف إلى رصد الظواهر فى خصوصيتها وعموميتها، فى سطحها وأعماقها، ورصد ما هو ظاهر وقائم وما هو كامن وممكن. وهو منهج يحاول رصد الظواهر لا بوصفها أجزاء متناثرة وإنما بوصفها جزءا من كل، أجزاء تتفاعل بعضها مع بعض ومع الكل وتدور فى إطار السببية الفضفاضة التى يصعب التنبؤ بمسارها.

١٥ـ إذا كان الهدف من المعرفة الموضوعية المادية المتلقية هو الوصف والتنبؤ ثم التحكم الكامل، فإن الهدف من المعرفة فى الإطار التفسيرى هو زيادة المقدرة التفسيرية للأطروحات التحليلية، وبالتالى زيادة المقدرة التنبئية مع إدراك استحالة الوصول إلى معرفة كاملة، وبالتالى الاستحالة الكاملة للتنبؤ والتحكم.

والنتائج الإجابية للمنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى كثيرة، من أهمها ما يلى:

ا ـ استرجاع الفاعل الإنسانى بكل تركيبيته، والعقل الإنسانى بكل فعاليته، مما يعنى رفض التلقى السلبى للواقع الخارجى وتفعيل الإبداع وزيادته، ونقل العملية البحثية من مادة البحث إلى عقل الباحث.

٢ ـ عدم إسقاط معتقداتنا ومشاعرنا على الآخرين، لأننا لو فعلنا ذلك لأضعفنا المقدرة التفسيرية للنماذج التى نقوم بتركيبها.

٣ ـ عدم الخضوع لإمبريالية المقولات وعدم تقبل رؤى الآخر عن نفسه وعنا كما لو كانت حقائق طبيعية ونهائية، فلابد أن ننفض عن أنفسنا التبعية الإدراكية.

٤ ـ الابتعاد عن الدراسة الأكاديمية التى تدرس الشىء فى حد ذاته وتسوى بين الموضوعات وكأن دراسة عدد القطط فى زنزبار يعادل دراسة أثر الانتفاضة فى المجتمع الاستيطانى الصهيونى.

٥ ـ عدم تقبل الإحصاءات والأرقام بحسبانها نهائية، فالباحث المفسِّر المجتهد يبحث عن أنماط متكررة لا عن حقائق متناثرة.

٦ ـ إمكانية رصد التحولات المختلفة التى تطرأ على الواقع وعدم التمسك بالرؤية الشائعة.

٧ ـ إمكانية رصد الظاهرة فى كل تناقضاتها وتركيبيتها وثنائياتها.

٨ ـ البُعد عن التبسيط وعدم السقوط فى الاختزالية أو الواحدية السببية.

٩ ـ عدم التأرجح بين العام والخاص من خلال ضبط مستوى التعميم ومحاولة رصد المنحنى الخاص للظاهرة.

١٠ ـ المنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى سيمكننا من التمييز بين الادعاء الأيديولوجى والنوايا والفكر من جهة، والسلوك والممارسة والأداء من جهة أخرى (مع إدراك أن النوايا والإدراك جزء من الواقع).

١١ ـ المنهج التفسيرى الاجتهادى يفتح طاقة من النور، فنحن إن درسنا ما هو قائم وحسب، فإننا سنسقط فى براثن الهزيمة. أما إن رصدنا ما هو كامن وأدركنا ما هو ممكن، فإن ذلك سيمكننا من تجاوز واقع الهزيمة القائم الراسخ.

وأعتقد أن خير الأدوات التحليلية لتحقيق أهداف المنهج التفسيرى هو تبنى النماذج بوصفها أدوات تحليلية.

* * *

النموذج: أداة تحليلية تفسيرية

أذهب إلى أن خير السبل لتحقيق أهداف المنهج الموضوعى الاجتهادى التفسيرى هو تبنى النماذج بوصفها أدوات تحليلية. والنموذج هو بنية تصورية يجردها العقل البشرى من كمٍّ هائل من العلاقات والتفاصيل والوقائع والأحداث، فيستبعد بعضها ويهمش البعض الآخر لعدم دلالتها (من وجهة نظر صاحب النموذج) ويستبقى البعض الآخر، ثم يرتبها ترتيباً خاصاً وينسقها تنسيقاً خاصاً بحيث تصبح (من وجهة نظره) مترابطة بشكل يتصور أنه يماثل العلاقات الموجودة بالفعل بين عناصر الواقع.

وكلمة «نموذج» كما استخدمها هى قريبة فى معناها من كلمة theme الإنجليزية، وهى تعنى الفكرة المجردة والمحورية فى نص ما والتى لا توجد فى أى جزء منه بشكل ظاهر ولكنها مع هذا كامنة فى كل أجزائه، وهى التى تمنحه وحدته الأساسية وتربط بين عناصره المختلفة. كما أن الكلمة قريبة فى معناها من مصطلح «النمط المثالى» (بالإنجليزية: إيديال تايب ـ Ideal Type) الذى استخدمه ماكس فيبر أداة تحليلية. والنمط المثالى ليس حقيقة إمبريقية أو قانوناً علمياً، وإنما هو أداة تحليلية تهدف إلى عزل بعض جوانب الواقع وإبرازها حتى يتسنى إدراكها بوضوح، ومعرفة أثرها فى الواقع، أى أنه حين يقوم الباحث بصياغة نموذج ما فإنه يتصور أنه بمثابة صورة مصغرة تتطابق مع العلاقات التى تشكل بنية الظاهرة موضع الدراسة والتحليل وتعطيها خصوصيتها. وعملية الإدراك مهما كانت بساطتها ـ كما أسلفنا ـ لا تتم من خلال التقاط صورة فوتوغرافية للواقع وإنما من خلال خريطة إدراكية أى نموذج إدراكى يكون بمثابة الفلتر (المُرَشِّح) الذى يُبقى ويستبعد ويهمش ويركز. وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لأبسط عمليات الإدراك، يصبح من الضرورى لتحليل سلوك البشر أن نحاول الوصول إلى النموذج الإدراكى الذى يحدد إدراكهم لواقعهم ثم نقوم بتجريده ونستخدمه فى تفسير

سلوكهم (وهذا ما نسميه «النموذج التحليلى»). ومثل هذا النموذج قادر على تفسير الواقع أو تفسير جزئياته الكثيرة لا بوصفها مضامين متناثرة وإنما بوصفها بنية متكاملة متداخلة وبوصفها مجموعة من العلاقات الحية.

وقد أشرنا إلى ما سميناه الموضوعية المتلقية المادية والذاتية المغلقة وفشل كل منهما فى التعامل مع ظاهرة الإنسان، نظراً لأن الإنسان لا يعكس الواقع بشكل آلى مادى ولكنه يتأثر به ويتفاعل معه. ولذا فإن النموذج التحليلى أداة صالحة لدراسة ظاهرة الإنسان نظراً لأنه يقع فى النقطة التى تلتقى فيها الذات بالموضوع. فبدلاً من تلقى الحقائق الجاهزة من الواقع بوصفها الحقيقة المادية الصلبة، يدرك الباحث الذى يستخدم النموذج أن الحقيقة هى أمر يجرده الإنسان من الحقائق والمعلومات والإحصاءات. ولذا فإن من يستخدم النموذج أداة تحليلية لا يتلقى الحقائق فى سلبية وإنما يرصدها فى دقة بالغة ثم يقوم بعد ذلك بتفكيكها والربط فيما بينها وتجريدها وتركيبها ووضعها داخل إطار ينتظم الظواهر المتشابهة (فإن كان الرصد عملاً موضوعياً، فإن التجريد والتركيب عمل ذاتى اجتهادى توليدى). ومن خلال الأنماط المتكررة، يمكن إدراك المعلومات لا بوصفها ذرات متناثرة وإنما بوصفها شبكة علاقات ذات دلالة. ما يحدث هنا هو أن الباحث يجرِّد من مجموعة الحقائق المتناثرة المتوافرة لديه أنماطاً متكررة تكوِّن صورة فى ذهنه يتصور أن العلاقة بينها تشاكل العناصر المكوِّنة للواقع وللعلاقة فيما بينها، فهى تصبح خريطة معرفية أو نموذجاً إدراكياً. وهو فى محاولته نحت النموذج، لا يستبعد خياله أو حدسه أو قيمه أو تحيزاته، بل إنه يمكن أن يستجيب بكل كيانه.

وإذا كنا قد بدأنا فى العالم الموضوعى فنحن ننتهى فيه، إذ يمكن اختبار المقدرة التفسيرية للنموذج التحليلى على محك الواقع، ويمكن إثراء النموذج وزيادة تركيبيته ومقدرته التفسيرية من خلال اختياره، وبالتالى لا يوجد خوف من ذاتية التجريد والتفكيك والتركيب.

ومن خلال النماذج التحليلية، يمكن أن نقوم بعمليات ذهنية فنقول: إن كان كذا فمن الممكن أن يكون كذا. ثم نختبر هذا الافتراض الجديد الذى وُلِّد من النموذج بالعودة للواقع. والعلاقة بين النموذج التحليلى والواقع علاقة حلزونية إذ إننا نحتنا النموذج الافتراضى عن طريق معايشتنا لواقع ما وعن طريق تأملنا فيه وعن طريق

قراءتنا وتمحيصنا. وبعد نحت النموذج نُعمل فيه الذهن والفكر لنولِّد علاقات افتراضية تكثفه وتصقله، ثم نعود به إلى الواقع فينيره لنا. ولكن الواقع، فى كثير من الأحيان، يتحدى النموذج فيعدله ويزيد كثافته وصقله. الحركة إذن تتجه من الواقع إلى العقل ومن العقل إلى الواقع ومن الموضوع إلى الذات، ومن الذات إلى الموضوع، وفى أثناء هذه العملية الحلزونية يزداد النموذج التحليلى كثافة وصقلاً وحيوية ومن ثَمَّ تزداد مقدرته التفسيرية والتحليلية.

والنموذج المعرفى التحليلى هو صورة مجازية مكثفة منفتحة على الواقع، وهو بوصفه صورة مجازية يعبِّر عن جوهر الواقع بوصفه علاقات متشابكة بدون أن يكون لصيقا به. وحينما نقول «صورة مجازية» فنحن لا نعنى شيئا خياليا هبط علينا من القمر وإنما نتحدث عن وسيلة لإدراك ما لا يمكن إدراكه بشكل مباشر نظراً لتركيبيته. وهناك من يظن أن الصور المجازية زخرفة وأنها محسنات لفظية، ولكنها فى واقع الأمر بعيدة تماماً عن ذلك، فهى مرتبطة تمام الارتباط بالنماذج المعرفية والإدراكية بل جزء أساسى من نسيج اللغة ذاتها ومن عملية التفكير.

ويتسم النموذج بأنه مجرَّد ومتبلور وفضاؤه متحرِّر، إلى حدٍّ ما، من الزمان والمكان، ولذا فهو يتسم بقدر من الثبات والتجريد، ومن هنا يمكن (من خلال النماذج) قراءة الواقع المتغيِّر المتنوع وإدراك الوحدة الكامنة وراء التنوع. ولكن المسألة ليست بالسهلة أو اليسيرة، خاصةً حينما يكون الحديث عن «نموذج حضارى»، حيث تكون دراسة الأبعاد والاتجاهات الحضارية والتعميم بخصوصها أمراً محفوفاً بالمخاطر، فهى عناصر غير محسوسة أو ملموسة، وتوجد كامنة فى الواقع داخل آلاف التفاصيل التى لا يمكن فصلها الواحدة عن الأخرى، وهى ليست تفاصيل مادية بل ترتبط بمعنى رمزى ويدركها الفاعل الإنسانى من خلاله، ولذا فإن التعميم بناءً على مثل هذه الأبعاد والاتجاهات أكثر خلافية وأقل يقينية من التعميم بناءً على العناصر الاقتصادية والاجتماعية. ومن ثَمَّ، فنحن نتحدث عن «النموذج الحضارى الغربى الحديث»، مثلاً، بكثير من الحذر والتحفُّظ، ولا نزعم بأى حال أن هذا النموذج المجرد هو ذاته الواقع الحضارى الغربى المتعيِّن.

والنموذج المركب لابد وأن يصل إلى الأبعاد المعرفية للظاهرة (أى الأبعاد الكلية والنهائية). ونحن نضع التحليل السياسى والاقتصادى، ذلك التحليل الذى يكتفى

بالرصد المباشر للعناصر السياسية والاقتصادية فى الوجود الإنسانى ويُهمِّش العناصر الأخرى، مقابل التحليل المعرفى. ومع هذا، لابد أن يُعبِّر أى خطاب سياسى اقتصادى، مهما بلغ من سطحية، عن الأسئلة الكلية والنهائية (الخاصة بطبيعة الإنسان والهدف من وجوده ومصدر معياريته)، فكل قول وكل نص يحتوى على نموذج معرفى إما ظاهر وإما كامن. لكن معرفة البعد المعرفى فى النموذج يعنى معرفة تحيزات هذا النموذج (وحلاله وحرامه). فعلى سبيل المثال، عندما سيطر النموذج المادى الصراعى الداروينى على الإنسان الغربى، جعل هذا الإنسان من نفسه مركزاً للكون ومرجعية ذاته وذروة التقدم، فجيَّش جيوشه وانطلق فى ربوع المعمورة، وعندما كان يحل على أرض، كان لا يرى سكانها، أو إذا رآهم فإنهم كانوا يمثلون بالنسبة له مادة، تماماً مثل الأرض التى كان يغتصبها ويحتلها.

واستخدام النماذج التحليلية دعوة للابتعاد عن الإصرار على مستوى عال من اليقينية، ودعوة لأن نبحث عن مستوى من اليقينية فى العلوم الإنسانية يختلف عنه فى العلوم الطبيعية. وعلى سبيل المثال، فإن مستوى اليقينية الذى نطمح إليه فى دراستنا لتاريخ العباسيين، أو لعلاقة الرومانسية بالصهيونية، مختلف عن مستوى اليقينية فى دراسة عن التكوين الجيولوجى للأرض فى محافظة البحيرة أو منسوب المياه الجوفية فيها. فالعناصر المكونة للظاهرتين الأوليين عناصر مركبة، بعضها مجهول لنا، وربما يظل مجهولاً إلى أبد الآبدين. كما أن العلاقة بين عنصر وآخر وتأثير الواحد فى الآخر أمر صعب التحقُّق منه، ومن هنا كانت ضرورة النماذج الافتراضية، ومن هنا أيضاً البحث عن مستوى معقول من اليقينية يتناسب مع نوعية الظاهرة التى ندرسها. فإن كانت الظاهرة ظاهرة مادية بسيطة، مثل غليان الماء عند ١٠٠ درجة سليزية، فإنه يمكن أن نصل إلى مستوى عال من اليقينية. ولكن، إن كانت الظاهرة هى الثورة التجريدية أو علاقة البروتستانتية بالرأسمالية، فإن الأمر يكون جدَّ مختلف.

وصياغة النموذج التفسيرى التحليلى عملية مركبة وإبداعية تتضمن عمليات عقلية كثيرة متنوعة ومتناقضة. فالنموذج لا يوجد من العدم أو من أعماق الذات وثناياها وحدها (كما قد يتراءى للبعض)، وإنما هو ـ كما أسلفنا وكما نصر دائماً ـ ثمرة فترة طويلة من ملاحظة الواقع والاستجابة له ومعايشته والتفاعل معه ودراسته والتأمل فيه

وتجريده. وبعد التوصل إلى نموذج، يتم اختباره وإثراؤه وإعادة اختباره (إلى ما لا نهاية). والنموذج، بوصفه أداة تحليلية، يربط بين الذات والموضوع، ولذا يمكن القول إن عملية صياغة النموذج تجمع بين الملاحظة الإمبريقية واللحظة الحدسية، وبين التراكم المعرفى والقفزة المعرفية، وبين الملاحظة الصارمة والتخيل الرحب، وبين الحياد والتعاطف، وبين الانفصال والاتصال. وهو يفتح مجال البحث العلمى من خلال الخيال الإنسانى ومقدرته على التركيب وعلى اكتشاف العناصر والعلاقات الكامنة، ولكنه فى الوقت نفسه يكبح جماح هذا الخيال بأن يجعل النتائج خاضعة للاختبار، وهى مسألة تقع خارج ذاتية من صاغ النموذج. وبدون كل هذه العمليات المركبة، تحل محل النموذج التحليلى المركب فرضية اختزالية شائعة (أى نموذج اختزالى شائع)، وتصبح الملاحظة عملية اختزال للواقع، ويصبح البحث عملية توثيق أفقية مملة هى فى حقيقتها تأييد للأطروحات السائدة فى حقل ما.

تبدأ عملية صياغة النموذج بإدراك أن المعطيات الحسية المادية فى ذاتها لا تقول شيئاً، وأن المعلومة ليست النهاية وإنما البداية، وأنها ليست حلاً للإشكالية وإنما هى الإشكالية ذاتها. فإن قُلت: «زيد ضرب عمراً» فهذا مجرد خبر يحتمل الصدق أو الكذب فى ذاته كما يقول البلاغيون العرب. ولا يمكن إقرار مدى صدق الخبر أو أهميته أو دلالته، كما لا يمكن فهمه فى ذاته، فهو حدث مادى محض. ولا يمكن أيضاً التعميم منه، فهو يكاد يكون دالاً بدون مدلول (كلاماً دون معنى) أو ذا معنى خاص جدّاً أو معنى عام جدّاً، تماماً كما لو قُلت «فستان أحمر» و«قطة زرقاء» ولن يُضير كثيراً إن أضفت و«كلب أخضر».

نفس الشيء ينطبق على أى نص (قصيدة ـ إعلان ـ خبر صحفى)، فرسالته ليست أمراً بسيطاً يوجد فى السطح وفى المعنى المباشر للكلمات، فهى ليست مجرد كلمات مرصوصة جنباً إلى جنب.

ويجب على الباحث أن يُدرك أنه لا يأتى للنص أو للظاهرة بعقل يشبه الصفحة البيضاء وإنما بعقل مُثقل بالإشكاليات والأنماط والتساؤلات، عقل له مسلماته الكلية والنهائية، وهذا ما سماه البروفسير ديفيد كارول David Carroll «ما قبل الفهم» (بالإنجليزية: برى أندرإستاندنج Pre-understanding)، وهذا لا يعنى بالضرورة

السقوط فى الذاتية، بل يعنى إدراك الباحث أنه يأتى للظاهرة وللنص مسلحاً (أو مثقلاً) ببعض الأفكار والتساؤلات والتحيزات والمسلمات، هذا الإدراك يجعله قادراً على الاحتفاظ بمسافة بينه وبين هذه الأفكار والتحيزات والمسلمات وإخضاعها للتساؤل وتجاوزها إن ظهر عجزها التفسيرى. كما أن إدراكه لوجود مقولات قَبْلية كامنة فيما قبل الفهم أو الفهم المسبق تنقذه من السقوط صريع المقولات العامة المهيمنة التى نقبلها بحسبانها حقائق كلية نهائية (مثل: التقدم ـ الصراع ـ البقاء) ولا نُخضعها للتمحيص. ومعظم هذه المقولات فى حالتنا مستوردة من العالم الغربى.

وصياغة النموذج هى فى جوهرها عملية تفكيك للظاهرة (أو النص) وإعادة تركيب لها. ولكن ينبغى ملاحظة أن النص عادةً ما يكون أكثر تماسُكاً ووحدة من الظاهرة التى تتسم بقدر من التناثر. ولذا، فإن صياغة النموذج لدراسة الظواهر تختلف عن صياغة النموذج لدراسة النصوص، ومع هذا فإن ثمة وحدة أساسية بين الأمرين.

والنموذج الإدراكى ـ هو فى واقع الأمر خريطة إدراكية تحدد مجال الرؤية وأفقها، وهذه الخريطة يمكن أن تأخذ شكلين:

١ ـ يمكن أن تكون الخريطة الإدراكية ضيقة بسيطة سطحية أحادية نتيجة موقف موضوعى مادى متلق يتلقى المعلومات بطريقة مباشرة بدلاً من أن يحاول تفسيرها من خلال تفكيكها وإعادة تركيبها، ولذا يسقط صاحبها ضحية القوالب الإدراكية السائدة التى تشيعها السلطة بمؤسساتها الأمنية والإعلامية فيحاول تفسير الظاهرة من خلال نماذج تحليلية اختزالية.

٢ ـ يمكن أن تكون الخريطة الإدراكية مركبة نتيجة موقف تفسيرى اجتهادى منفتح يمكن لصاحبه أن يستوعب التناقض وأن يقبل التنوع فيتجاوز القوالب السائدة ويحاول تفسير الظاهرة من خلال نماذج تحليلية مركبة.

و«النموذج التحليلى الاختزالى» (الذى يمكن أن يُشار إليه أيضاً بـ«النموذج البسيط» و«النموذج المغلق» و«النموذج الواحدى» و«النموذج المصمت» و«النموذج الموضوعى المادى المتلقى») يتجه نحو اختزال العالم إما إلى عنصر واحد (مادى أو روحى) وإما إلى عدة عناصر (عادية مادية) بسيطة. أما «النموذج التحليلى المركب» (ويمكن أن

نطلق عليه أيضاً «النموذج المنفتح» و«النموذج التعددى» و«النموذج الفضفاض» أو «النموذج الموضوعى الاجتهادى أو التفسيرى») فهو نموذج يحتوى على عدة عناصر متداخلة مركبة، وهى عناصر تتسم بالاتساق الداخلى ولكنها يمكن أيضاً أن تتسم بقدر من التناقض.

وصورة الإنسان الكامنة فى النموذج الاختزالى، أى بعده المعرفى، ترى الإنسان بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، يسرى عليه ما يسرى على الكائنات الأخرى. أما صورة الإنسان الكامنة فى النماذج المركبة فهى مختلفة تماماً، فالإنسان كائن مختلف عن الطبيعة/ المادة متميز عنها بسبب تركيبيته (وهى تركيبية مصدرها الإنسان نفسه فى المنظومة الإنسانية الهيومانية ومصدرها القبس الإلهى فى الإنسان فى المنظومة التوحيدية). هذا الإنسان قد يشارك فى بعض سمات النظام الطبيعى وقد تسرى القوانين الطبيعية وقوانين الأشياء على بعض جوانب وجوده (فهو يولد ويأكل ويمشى ويضاجع النساء ويمرض ويموت) ولكنه لا يُردُّ فى كليته إليها. وقد نعرف هذا الجانب أو ذاك من وجوده، ولكن تظل هناك جوانب (ربانية) مجهولة لا يمكن معرفتها أو إخضاعها للقانون المادى العام الواحد. ولذا يظل هناك قانونان: واحد للإنسان وآخر للأشياء.

ويدور النموذج الاختزالى فى إطار السببية الصلبة المطلقة المغلقة حيث يوجَد عنصر واحد أو أكثر تتسم كلها بالبساطة وتتفاعل بشكل بسيط فيما بينها لتؤدى إلى نتائج بسيطة يمكن رصدها ببساطة، بحيث تؤدى (أ) حتماً إلى (ب) دائماً فى كل زمان ومكان (الانتصار الحتمى والنهائى للطبقة العاملة أو للحضارة الغربية أو للفئة المؤمنة). فى هذا الإطار يتم فصل السبب عن النتيجة، (فما يسبب أ هو ب وحسب، وكأن النتيجة لا تتحول بدورها إلى سبب، وكأن كل شىء لابد أن يدخل شبكة السببية الصلبة حتى نستطيع أن نصل إلى التفسير الكامل الشامل).

ومهما تنوعت الأسباب وتعددت، فإن التنوع والتعدد من منظور النموذج الاختزالى مسألة ظاهرية، إذ إن كل الأسباب عادةً ما تنحل كلها وتمتزج فى سبب واحد أو سببين عادةً ماديين، فيصبح مبدأً واحداً ثابتاً تخضع له كل الظواهر بشكل أو بآخر يلغى التنوع والتفرد. كل هذا يعنى سيادة الواحدية السببية وسيادة الحتمية والسقوط فى

السببية الاختزالية البسيطة السهلة. وهذا يجعلها عاجزة عن تقديم تفسير معقول لتنوع الواقع.

على العكس من ذلك، تدور النماذج المركبة فى إطار مبدأ التعددية السببية، ويحل مبدأ تعددية المؤثرات محل مبدأ أحادية المؤثرات فى فهم الطبيعة والإنسان وتفسيرهما والتنظير لهما. ويحل مبدأ تفاعل السبب والنتيجة محل مبدأ الانفصال الكامل للسبب عن النتيجة، ومن ثَمَّ يجرى النظر إلى الظاهرة فى أبعادها المتكاملة دون اقتصار على بُعد واحد مادى أو روحى، ثم يتم بعد ذلك تحديد أكثر الأبعاد فعالية وتأثيراً دون التقيد بأى مسلمات مسبقة تقول إن أحد الأبعاد (العنصر الاقتصادى أو العنصر الجنسى أو العنصر الروحى على سبيل المثال) أكثر فعالية وتأثيراً من الأبعاد الأخرى. فكل ظاهرة لها منحناها الخاص (ولا توجد حتميات سببية مطلقة ولا يوجد شىء فى نهاية الأمر وفى التحليل الأخير إلا وجه الله، ضمان حرية الإنسان ووعيه بحريته). ولذا، لابد أن تُدرَس كل ظاهرة حسب المقاييس المناسبة لها، ويُنحَت نموذج خاص لدراستها، فلا تُطبَّق قوانين الأشياء على الإنسان ولا تُطبَّق قوانين الإنسان على الأشياء. هذا لا يعنى بطبيعة الحال إسقاط النماذج التفسيرية المادية الخالصة أو الروحية الخالصة، فالأولى لها دورها فى تفسير الوجود الطبيعى وتفسير بعض جوانب الوجود الإنسانى، تماماً كما أن الثانية لها دورها فى تفسير جوانب أخرى لهذا الوجود الإنسانى.

والنموذج المركب يرفض الواحدية السببية ولكنه لا يسقط فى العبثية (حيث لا سببية على الإطلاق)، وإنما يدور فى إطار السببية المركبة التعددية حيث لا تؤدى (أ) حتماً وبشكل آلى إلى (ب)، فهى بسبب عدم تحكمنا فى كل الواقع وبسبب عدم معرفتنا بكل عناصره قد تؤدى إلى (ج) (ولكنها بإذن الله تؤدى فى معظم الأحوال إلى ب).

والنموذج الاختزالى يختزل الظواهر ويبسطها ويدور فى إطار السببية المطلقة ويتصور أن الإنسان ظاهرة بسيطة يمكن معرفتها فى كل جوانبها، ولهذا فهو يطمح إلى الوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائى والحلول الشاملة والتحكم الإمبريالى الكامل.

أما النموذج المركب فإنه ينطلق من تركيبية الواقع الإنسانى والواقع المادى، ومن ثم فإنه يطرح إمكانية المعرفة وأن الحقيقة يمكن الوصول إليها، ولكنها معرفة إنسانية

ناقصة وحقيقة غير مطلقة (لأن المعرفة المطلقة تقع خارج نسق التاريخ الإنسانى - وعند الإله وحده، فالكمال لله وحده، وهو وحده العليم بكل شىء والقادر على كل شىء). إن النموذج المركب يَقنَع بتناول ما يمكن أن يُعرَف وحسب دون أن يصاب باليأس بسبب المجهول وما لا يمكنه معرفته، فالمسافات سمة بنيوية فيه. إنه أقرب إلى الصورة المجازية منه إلى القانون، وهى صورة مجازية لا تتشيأ ولا تُشيىء لأن مركز الكون لا يتجسَّد فيه، بل يظل مفارقاً متجاوزاً له غير حال فيه، فتظل هناك مسافة بين الدال والمدلول وبين ما نجرده من الواقع من جهة، ومن جهةً أخرى الواقع المادى نفسه.

***

النماذج المركبة وعلاقة الأفكار بالواقع

يمكن للإنسان أن ينظر للتاريخ باعتباره مجموعة من الأحداث غير المترابطة التى تمّت بمحض الصدفة أو دون أن تتبع أى نمط. وفى هذه الحالة يتحول التاريخ المكتوب إلى مجرد سرد للوقائع يشبه من بعض الوجوه الشرائط التى تدفع بها آلات التيكرز التابعة لوكالات الأنباء. ومثل هذه الرؤية للتاريخ لم تعد تحظى بتأييد أحد اللهم إلا بعض العبثيين والمتطرفين، ولم يعد يتبناها أى مؤرخ جاد مهما كان انتماؤه الفلسفى أو الفكرى. ولذا فالإيمان بالصدفة، فى مجال دراسة التاريخ، لا يتهدد العقل العربى فى الوقت الحالى - نقول «لا يتهدد» - لأن الصدفة هى إنكار الحرية، فهى تحول العالم إلى شيء مغلق على نفسه، تقع فيه الأحداث دون سبب واضح، ولهذا فهى «تحدث لنا» ولا نشارك نحن فى صنعها، لأن المشاركة والتحكم يتطلبان قدراً معقولاً من المعرفة بقوانين الواقع الذى يتعامل معه الإنسان. إن الصدفة تحول العالم إلى شيء حتمى، لا دخل للإرادة الإنسانية فيه.

ولكن ما يتهددنا جميعاً هو نوع آخر من الحتمية - وهى الحتمية التاريخية الآلية، التى تطرح تصورات آلية بسيطة عن علاقة المادة بالفكر، وعن علاقة أدوات الإنتاج بالأفكار (عند الاشتراكيين الماديين)، وعن الأشكال العالمية والحتمية للتطور التاريخى (عند الليبراليين العلمانيين). وقد حولت هذه التصورات مسار التاريخ الغربى الحديث (سواء فى شرقه الاشتراكى أم غربه الرأسمالى) إلى ما يشبه السيناريو العالمى الحتمى المطلق، الذى يتمتع بشرعية علمية موضوعية، وكأن قوانين التطور فى المجتمع الغربى قوانين طبيعية تشبه من بعض الوجوه قانون الجاذبية أو قانون الطفو. ولذا لا يزال الكثيرون بيننا يتحدثون فى الإذاعات وفى المؤلفات المختلفة عن ضرورة «اللحاق بهم» ومحاكاتهم والحذو حذوهم والسير فى ركابهم.

وقد قمت بترجمة كتاب **الغرب والعالم: تاريخ الحضارة من خلال موضوعات**(*) (The West and the World: A Topical History of Civilization) بالاشتراك مع زوجتي الدكتورة هدى حجازى. وقد حاولت أن أقرأ الكتاب لا في حد ذاته كتاريخ مهم للحضارة، وإنما أيضاً كدراسة في شتى الظواهر الحضارية والأحداث التاريخية التي قد يكون لها دلالة بالنسبة لنا، أي أنني قرأت الكتاب كعربى يواجه العصر الحديث ويطرح على نفسه العديد من الأسئلة بخصوص السببية والحرية والخصوصية وعلاقتنا بالحضارة الغربية خاصة في العصر الحديث وبعض مفاهيمه وقيمه المحورية. والهدف من قراءتى هو محاولة تعريفَ هذه القيم والمفاهيم حتى نتحرر مما سماه أحد الكتاب الغربيين «إمبريالية المقولات» ـ بمعنى أن يفكر المثقفون في العالم الثالث، وأن نفكر نحن في الوطن العربى، بمقولات جاهزة مستوردة من الغرب تحمل قيمه وأفكاره وثمرة تجربته التاريخية، نحكم بها على واقعنا وتاريخنا وعلى تاريخ الجنس البشرى بأسره.

١ ـ منهج الكتاب:

وكتاب **الغرب والعالم** يتسم بالجدة والعمق، فهو لم يقدم تاريخاً تقليدياً للحضارة تتعاقب فيه الأحداث تعاقبًا زمنيًا وإنما حاول أن يستخدم بعض مقولات علم اجتماع المعرفة وأن ينظر إلى التاريخ باعتباره أنماطًا وتشكيلات متكاملة. ولذا ففى هذا الكتاب لا تظهر المدن ثم تختفى، ولا تنمو الحضارات ثم تذبل وتموت، ولا تسير الجيوش ثم تعود أو لا تعود دون سبب أو لأسباب مادية اختزالية بسيطة. وإنما نجد تاريخاً يتجاوز العلاقة الزمنية التقليدية. فالمؤلف قد تناول مادته ـ أى تاريخ الحضارة ـ من خلال موضوعات وقضايا مثل نشأة المدن في الشرق والغرب، وظهور الفردية (أو التفرد) في العالم الغربى وغيابها النسبى في سائر أنحاء العالم، وما شابه من قضايا كلها على علاقة مباشرة بالإنسان الحديث في الشرق والغرب. (وقد تناولت بعض هذه القضايا في الفصل الرابع «الحضارة الغربية الحديثة: حوار مع مؤرخ أمريكى»).

(*) ومؤلف الكتاب هو البروفسور كافين رايلى صديق عزيز، تعرفت عليه عام ١٩٦٤ حينما كنا ندرس سويا في جامعة رتجرز في الولايات المتحدة، ونشأت بيننا صداقة فكرية وشخصية منذ ذلك التاريخ، ودخلنا في حوار متصل لم (وربما لن) ينتهى منذ ذلك التاريخ. ومعظم الدراسات التى يضمها هذا الفصل هى جزء من هذا الحوار المتصل.

ويمكن القول إن التركيز على موضوعات وقضايا محددة دون غيرها، نظراً لأهميتها، وإغفال عنصر التعاقب قد ينجح فى تزويدنا برؤية بانورامية متداخلة مركبة، وقد يجعلنا نعايش التاريخ كتجربة، لا أن نتأمله وندرسه كشىء خارج عنا، ولكنه مع هذا سيضفى عنصراً لا زمنياً على التاريخ، باعتبار أن الأحداث داخل البانوراما الواحدة ستتجاور ولا تتعاقب، وباعتبار أن تناول تاريخ الحضارة من خلال موضوعات يفترض وجود وحدة بين الأحداث تتجاوز مجرد التعاقب وتربط بينها، بغض النظر عن الحقبة التاريخية التى وقعت فيها.

وقد يكون فى هذا شىء من الصحة، ولكن يبدو أن الكاتب قد تنبّه إلى ذلك القصور المنهجى من البداية؛ ولذا فعلى الرغم من أنه قد صنف مادته داخل أنساق «موضوعية» (نسبة إلى موضوع Topic أى من خلال موضوعات) إلا أنه حاول أيضاً أن يرتب الأنساق ذاتها داخل أنساق تاريخية وإخضاعها لقدر من التعاقب الزمنى؛ ولذا فالكتاب مقسم إلى خمسة أبواب يغطى كل منها حقبة تاريخية (العالم القديم، والعالم الكلاسيكى، والعالم التقليدى، والعالم الحديث المبكر، والعالم الحديث) ويضم عدة فصول تستمد معظم مادتها من الحقبة التاريخية التى تشكل إطارها الزمنى فالفصل الذى يتناول المدينة/ الدولة والعاصمة والذى يقع فى الباب الثانى («العالم الكلاسيكى») يركز أساساً على أثينا وروما. أما الفصل الذى يتناول الاقتصاد والمدينة الفاضلة أو أصول الاشتراكية فيقع فى الباب الخامس («العالم الحديث») ويركز على ظاهرة الفكر الاشتراكى فى العصر الحديث. كما أن الكاتب يذكرنا فى كل فصل بأن الظاهرة التى يتناولها موجودة فى مكان وزمان محددين، وأنها مرتبطة بهما ارتباطاً كاملاً.

ويمكن القول إن المنهج الذى يتبعه المؤلف والفلسفة التى يصدر عنها تؤكد هذا الجانب من الظواهر والأحداث. فالنزعة التاريخية (historicist) التى ينتمى إليها مؤلفنا ترى أن كل حقبة تاريخية لها فرادتها، وأن كل الأمور تتغير، وأن الظواهر ما هى إلا إمكانات فى حالة حركة مستمرة من نقطة زمنية إلى أخرى. ويبين المؤلف، فى الفصل الأخير، أنه كان يحاول عبر الكتاب ككل أن ينبه القارئ إلى أن ثقافات الشعوب وطرق حياتها المختلفة تنتج عن اجتماع عدة عناصر حضارية وتاريخية

ومادية، وأن هذه العناصر مرتبط الواحد منها بالآخر، كما هو الحال فى التشكيلات الحضارية الاجتماعية التالية: ١ ـ الزراعة والأوانى والقرى ورموز الخصب والربات. ٢ ـ المدن والمَلَكية والأسرة الأبوية والجيوش والأفكار المجردة. ٣ ـ الطباعة والخصوصية والتفرد. ٤ ـ المسيحية وتسخير الطبيعة. ٥ ـ العبودية والعنصرية.

فالزمان إذن بُعد أساسى فى كل ما هو إنسانى، فنحن، على حد قوله، فى أقصى تفرّدنا لا نملك أن نعبر عن أنفسنا بغير ألفاظ تاريخنا الثقافى وعلاماته. ولنلاحظ أن النسق التاريخى، حسب هذه الرؤية، لا يتكون من بناء تحتى (أو أدوات إنتاج) كما يدعى البعض، ولا هو «تجل» لمجموعة من الأفكار الأساسية أو الجوهرية، كما يحلو للبعض القول، وإنما هو بناء كامل يحوى داخله أدوات إنتاج مثل المحراث والأدوات الحجرية، وأدوات تفكير وتأمل (إن صح التعبير) مثل اللغة والرموز الدينية، وأدوات حرب وقتال مثل السيف والرمح والدرع. وبالتالى فإن تفسير سلوك الإنسان وأفكاره يصبح أمراً صعباً يتطلب إعمال الفكر وتمحيص عدد لا نهاية له من التفاصيل التى تنتمى للبناء التحتى والفوقى والوسطى.

ولعل إنجاز الكتاب الأساسى أنه لم يقدم منهجاً فى علم اجتماع المعرفة أو فى دراسة التاريخ وحسب، وإنما قدم دراسات تطبيقية لهذا المنهج، بل إنه فى الواقع لم يفصح عن منهجه إلا فى نهاية الكتاب حتى لا يقابل القارئ المادة التاريخية مسلحاً بقواعد محددة صارمة، وإنما ليقابلها برحابة وانفتاح، قادر على الاستجابة لما أمامه من وقائع وشواهد دون التقيد بقواعد سابقة، تماماً كما فعل المؤلف نفسه حينما ألّف كتابه، ولنضرب بعض الأمثلة.

٢ ـ الطقوس والكلمات:

تناول البروفسور رايلى علاقة الأفكار بالمجتمع فى الصين فى مرحلة من تاريخها (٥٠٠ ق.م ـ ٢٠٠ ق.م) ليرى كيف تتشابك الأمور، وكيف تظهر الأفكار وكيف توظف، وكيف تكتسب إشكالية فكرية محضة فى مظهرها ـ مثل المفاضلة بين الطقوس والكلمات ـ بعداً اجتماعياً وتصبح أرضاً للمعركة بين فلسفات مختلفة فى الحكم. ويمكن تلخيص ما جاء فى هذا الفصل على النحو التالى:

أ ـ ظهر كونفوشيوس بعد أن بدأ عالمه، الذى كان يتسم باللامركزية، فى التآكُل، ولم يكترث كثيراً بتعاليم الدين التقليدى، إذ أصر على أهمية الوازع الداخلى فى ضبط السلوك. فالكونفوشية فى أساسها ليست ديناً، وإنما دليلا للسلوك الإنسانى المتناسق والمتسق مع نفسه. ومن هنا أصبحت بعض الصفات مثل التقوى والاستقامة معياراً للحكم على الأخلاق الخاصة والعامة. وحتى حينما كان يبدى كونفوشيوس احترامه للطقوس الدينية، بما فى ذلك عبادة الأسلاف، فإنه كان يصوِّرها على أنها إحدى صور تهذيب الأخلاق وحسب.

ب ـ وعلى الرغم من تجاهل كونفوشيوس للدين فإنه كان يجلُّ الطقوس باعتبارها جزءاً من عالمه القديم الذى ولَّى والذى كان يحن إليه، مفضلاً إياها على الكلمات، فالمجتمع الطقوسى مجتمع يعرف فيه كل شخص مكانه. كما أن الطقوس توحِّد الناس وتطمس معالم الاختلافات، أما الكلمات، لأنها خاضعة للتفسير، فإنها تؤكد الاختلافات وتزيدها.

ج ـ ظهر موتسو (وُلد فى العام نفسه الذى مات فيه كونفوشيوس: ٤٧٩ ق.م) الذى بيَّن أن الطقوس لا َتسمن ولا تغنى من جوع، وأن اللغة الشفهية لا يعول عليها لأنها تتغيَّر دائماً. وأكد أهمية الكلمات المكتوبة لثباتها، كما أكد ضرورة سن القوانين وكتابتها لتحل محل الطقوس غير المجدية التى تساند المجتمع التقليدى الهرمى، فالناس حينما يعرفون القانون لا يَرهبون من هم أعلى منهم.

د ـ اقترح كونفوشيوس أن يحسم التناقض بين الكلمات (القانون) والطقوس عن طريق تقسيم المجتمع إلى قسمين: النبلاء الذين يعيشون بالطقوس دون التزام بالقانون (فهم ليسوا فى حاجة إليه)، وعامة الشعب الذين قد يمارسون الطقوس ويشاركون فيها، ولكنهم مع هذا لابد أن تُطبَّق عليهم القوانين، إذ إن الطقوس وحدها غير كافية بالنسبة لهم.

هـ ـ بعد أن تناول البروفسيور كافين رايلى هذه الإشكالية/ الفلسفية/ اللغوية/ الدينية يتناول عنصراً اقتصادياً اجتماعياً هو ظهور اقتصاد مبنى على النقود، وظهور طبقات جديدة من النبلاء استفادوا من نظام الرى والصرف الجديد فى السهول حيث يتعذر الصرف. وقد أسسوا دولتهم البيروقراطية الإقطاعية الضخمة وأداروها على

أساس مركزى، وساندهم فى ذلك مجموعة من المفكرين سُميت «القانونيين» (أو دعاة القانون) تبنوا دعوة موتسو لسنّ القوانين وتوحيدها (واستخدامها) لتحل محل الطقوس. وقد ذهب القانونيون إلى أن القانون المكتوب أكثر أهمية من الوزير الفاضل. وفى هذه الفترة تم إحراق كتابات كونفوشيوس، بل دفن بعض العلماء الكونفوشيين أحياء. ولكن القانونيين مع هذا سنُّوا القوانين لا لخدمة الناس وإنما لخدمة الدولة.

و ـ تحوَّلت هذه الدولة البيروقراطية المركزية (فى عهد أسرة تشين) إلى أداة قمع هائلة، ولذا أخذ الاحتجاج ضدها شكل فلسفة صوفية تدعو إلى خلاص صوفى لا يتطلب طقوساً ولا كلمات، تُدعى بالفلسفة الطاوية (نسبة إلى «طاو» أو «الطريق»)، ولكن القائمين على السلطة تمكَّنوا من استخدام الطاوية ذاتها فى خدمة مصالحهم، إذ أدركوا أن عدم المواجهة لها فوائدها الجمة، وأصبح الصمت هو وسيلة الحاكم الصينى فى إرهاب من حوله.

سقطت أسرة تشين بعد أن أرست دعائم الدولة البيروقراطية الإقطاعية، ثم حلَّت أسرة هان محلها. وقد وجدت هذه الأخيرة أن فلسفة كونفوشيوس مناسبة لها وتخدم مصالحها فتبنتها وجعلت منها فلسفة رسمية للدولة، وبالتالى سيطرت طبقة جديدة من الموظفين/ العلماء على الحكومة وعلى قراراتها اليومية ـ أى أن الكونفوشية حقَّقت لنفسها النصر فى نهاية الأمر. ولكن هذا النصر الذى حقَّقته لم يكن له أية علاقة بكفاح كونفوشيوس من أجل الإبقاء على الطقوس القديمة أو بحنينه إلى عالمه اللامركزى. وهكذا نجد أن أسرة ـ بل وأسر حكمت مدى آلاف السنين ـ جعلت من هذه الكتب وهؤلاء الدارسين مصدراً للحكم ومناطه، حلت محل أسرة أحرقت الكُتب الكونفوشية، ودفنت الدارسين الكونفوشيين أحياء، وكلا العملين كان يخدم مصالح الدولة.

إن تغيُّر الأوضاع الاجتماعية أدى إلى ظهور نمط من التفكير (الكونفوشية أو الطاوية) انفصل عن أصوله الاجتماعية/ الطبقية وعن سياقه التاريخى. ثم وُظِّف هذا الفكر لصالح طبقات ونُظُم حكم لا علاقة لها به أو بأصوله، بل إن مثل هذه الطبقات والنُظُم كانت تمثل فى بعض الأحيان «العدو» بالنسبة لصاحب الفكرة. وهكذا يبيِّن هذا

العرض السريع لإشكالية علاقة الطقوس بالكلمات العلاقة التفاعلية المركبة بين عدد من العناصر بعضها مادى والآخر معنوى، إذ يتداخل الفلسفى مع الدينى مع اللغوى مع الاقتصادى مع الاجتماعى مع السياسى. وما كان بمقدور المؤلف أن يحيط بتركيبية هذه الظواهر، وما كان بمقدوره أن يقرأ تاريخ الأفكار فى الصين بل وتاريخ الصين ذاته، إلا من خلال نموذج تحليلى مركب.

٣- العنصرية واللون:

وقد حاول البروفسور كافين رايلى فى دراسته لظاهرة تاريخية أخرى وهى العنصرية أن يُبيّن العلاقة المركبة بين الأفكار والواقع الاجتماعى. وهو هنا، مرةً أخرى، يقدِّم لنا دراسة تطبيقية فى كيفية استخدام النماذج التحليلية المركبة. فيقوم بالتمييز بين العنصرية (فكرة) والرق (نظام اجتماعى/ اقتصادى)، ويبيِّن أنهما - على عكس ما هو شائع - غير مرتبطين، بل إن هذا الانفصال بينهما هو مفتاح لفهم كثير من الظواهر، ثم يعطينا بعد ذلك البانوراما التاريخية، فيبيِّن أن الأوروبيون توصَّلوا، بعد عام ١٤٥٠، إلى تكنولوجيا بحرية وعسكرية أكثر تقدُّماً مما سواها فى العالم، واستطاعوا إلحاق الهزيمة بالأفارقة واسترقاقهم (أساس مادى).

ولكن العنصر المادى وحده لا يكفى، فلو أن الأفارقة امتلكوا تكنولوجيا عسكرية متفوقة لما قاموا باسترقاق الأوربيين، أو على الأقل لا يوجد دليل على أنهم كانوا سيفعلون ذلك. فما الفارق إذن بين الأوربيين والأفارقة؟ يكمن الجواب فى الثقافة الأوربية ذاتها. ولتوضيح إجابته يتناول المؤلف ما يسميه بقضية البياض، فيشير إلى الرمزية الغربية المسيحية عن البياض والسواد والتى ساوت بين الخطيئة والسواد والفضيلة والبياض، وهذا نمط رمزى يعود إلى العصر الحجرى الحديث حين كان الإنسان يخاف الليل ويرحب بالنهار، وذلك على الرغم من عبادته ربات الخصوبة السوداء. وقد انتشر هذا النمط الرمزى فى المسيحية حتى إن عيسى (عليه السلام)، الفلسطينى داكن اللون، كان يظهر أبيض فى اللوحات. وقد تعمَّق هذا الاتجاه المسيحى فى الثقافات البروتستانتية (فى الشمال) لأن الشماليين كانوا أكثر بياضاً وشقرة من سكان البحر الأبيض من الكاثوليك. ولأن الجنس هو أساس الخطايا فى المسيحية، ارتبطت الخطيئة بالسواد تماماً مثلما ارتبطت العِفة بالبياض.

ويتناول الكاتب بعد ذلك مسرحية عُطيل ومشكلة البياض، ويبيِّن أن هذه المسرحية قد كُتبَت قبل انخراط الإنجليز فى مشروعات استرقاق الأفريقيين الضخمة، وقبل وصوَل أول دفعة من الرقيق الأفريقى إلى أمريكا الشمالية بخمسة عشر عاماً، ولكن الكاتب يشير إلى أن معاداة السواد ثم معاداة الجنس بهذا الشكل المتطرف هى معاداة للخصوبة وللحياة، ولعله لهذا السبب قام بتحليل رواية الكاتب الأمريكى ملفيل المعنونة **موبى ديك** ليستكشف المضامين الانتحارية فيها، فإهاب، قبطان السفينة المجنون، هو الطبقة البيضاء السائدة، ولكن سطوة البياض على السواد معناها فناء سائر الألوان ـ أى فناء الحياة برمتها.

ثم يتناول المؤلف بعد ذلك الجذور المؤسسية للعنصرية الأوربية، فيبيِّن أن الرق البروتستانتى قد دعَّم العنصرية البروتستانتية وعمَّقها على عكس الرق الكاثوليكى، فهذا الضرب الأخير من الرق كانت له جذور إقطاعية/ أبوية، ولذا لم يكن العبد مصدراً لفائض القيمة وحسب، وإنما كان يعتبر عضواً فى عائلة (ويشبِّه المؤلف الرق الكاثوليكى بالرق الإسلامى من هذه الناحية). فالكاثوليك (مثل المسلمين) كانوا يعاملون عبيدهم كأعضاء فى أسرة كبيرة، وبالتالى كان ثمة التزام خُلقى واجتماعى تجاه العبد. كما لم يكن هناك خط لونى واضح يفصل بين السيد والعبد، إذ كان يتم أحياناً استرقاق البيض. ولذا تشابكت الأمور واختلطت الألوان فى حالة الرق الكاثوليكى إلى درجة أصبح من الصعب معها التفريق بينه وبين النظام الإقطاعى.

أما الرق البروتستانتى فقد تم فى إطار رأسمالى (بهدف الربح) وفى إطار تفريق صارم بين الألوان، فكل العبيد كانوا سوداً وحسب. كما أن مزارع الرقيق فى مستعمرات جزر الكاريبى كانت بعيدة عن أنظار أى مؤسسات اجتماعية أو دينية تُهذِّب من قسوة نظام الرق وتُشجِّع على عتق الرقيق وتنظر إلى هذا الفعل الاجتماعى نظرة إكبار باعتباره تعبيراً عن المكانة الاجتماعية. كما أن الكنيسة الكاثوليكية قامت بدور إنسانى فى أمريكا اللاتينية حين قامت بحماية العبيد وبفرض قيم أخلاقية على أصحاب الرقيق وإدخال بعض الجوانب الإنسانية على نظام الرق.

لهذا كله نشأ نظامان مختلفان للرق، الأول غير عنصرى يمنح العبد الفرصة لشراء حريته إذا أراد ولا يُفرِّق بين العبد وصاحبه من الناحية الثقافية، ولا يفصل بينهما فى

الحياة اليومية، ولذا انتهى الأمر بتزاوج السادة والعبيد. أما الثانى فكان نظاماً عنصرياً، بكل ما فى الكلمة من معان، إذ كان يُفرِّق بين السادة والعبيد تفريقاً صارماً فى الحياة اليومية والمجالات الثقافية. ويؤكد المؤلف أن النظام الأول كان أقل عنصرية ولكن ليس بالضرورة أقل قسوة، بل إنه يأتى بأدلة ليبرهن على أن قسوة الرق غير العنصرى قد تزيد فى بعض الأحيان عن قسوة الرق العنصرى.

ولكن بغض النظر عن مدى قسوة نظام الرق أو رحمته فى الإطار الكاثوليكى/الإقطاعى فإنه أدى فى نهاية الأمر إلى تمازُج الأجناس وإلى ظهور شعوب أمريكا اللاتينية (الكاثوليكية) ذات اللون البرونزى والتى تفخر بلونها الداكن، على عكس شعوب أمريكا الشمالية (البروتستانتية) التى تُفرِّق بين الأجناس والتى لا تزال مُقسَّمة وبشكل حاد إلى بيض وغير بيض، والتى لا تزال تنخر فى عظامها العنصرية، آفة الحضارة الغربية.

ولا يكتفى المؤلف بالإشارة إلى الأسباب العامة والأساسية التى أدت إلى تمازُج الأجناس فى أمريكا اللاتينية وإلى انفصالها فى شمالها، بل يأتى بالعديد من الأسباب الفرعية. فيذكر ـ على سبيل المثال ـ أن الفاتحين الأسبان والبرتغاليين ذهبوا إلى العالم الجديد دون زوجاتهم، فاتخذوا زوجات وخليلات من السود والهنود. أما المستوطنون الإنجليز فقد جاءوا بزوجاتهم وعائلاتهم. وحتى حينما كانت نساء الأسبان يذهبن مع أزواجهن إلى العالم الجديد، فكن يذهبن إلى هناك فى إطار من القيم الإقطاعية التى لا تساوى بين الذكر والأنثى، وإنما تُعلى من مكانة الذكر وتؤكد فحُولته، وبالتالى تصبح غزواته الجنسية واتخاذ خليلات (من السود والهنود) أمراً مقبولاً اجتماعياً، وما على الزوجة إلا الرضوخ والإذعان. هذا على عكس الزوجة الإنجليزية البروتستانتية البيضاء التى كانت لها حقوق أكثر وضوحاً وكان موقفها أكثر تصلباً. ويُضاف إلى هذا أيضاً أن الفاتحين الكاثوليك من شبه جزيرة أيبريا أتوا ـ كما بيَّنا من قبل ـ من حضارة لا يتسم أعضاؤها بالبياض الشديد. ولكن الأهم من هذا أنهم اختلطوا بشعوب ملونة (مثل المسلمين فى الأندلس وفى أفريقيا بعد ذلك) عن طريق الحرب والتجاور ولذلك لم ينقسم العالم فى وجدانهم إلى أبيض وأسود وإنما كانت هناك ظلال كثيرة. وحتى الآن لا يوجد فى أمريكا الشمالية سوى لونان اثنان: أبيض وملون (أى أبيض يشوبه لون

آخر). وكلمة «ملوَّن» تُغطى كل الألوان ابتداءً من قليل البياض إلى الأسود الداكن، أما فى أمريكا اللاتينية فيوجد عشرات الكلمات لوصف كل الدرجات دون أن تحمل أىٍّ منها معنى قدحياً.

٤ ـ السببية والحرية:

أسهبنا فى تلخيص طريقة استخدام مؤلفنا للنماذج التحليلية المركبة. وكما أسلفنا فى المقدمة المنهجية تتميَّز النماذج المركبة بأنها لا تسقط فى تصور أن ثمة علاقة سببية بسيطة بين بناء تحتى (مادى واقعى) وآخر فوقى (فكرى وهمى)، فهى تصدر عن الإيمان بأنه توجد علاقات مركبة لأقصى حد بين عناصر فكرية وأخرى مادية (إن قبلنا بمثل هذه الثنائية البسيطة كآلية أو إجراء تحليلى). هذه العلاقة ليست مركبة وحسب وإنما احتمالية أيضاً، ولذا لا يمكننا القول بأن (أ) أدت إلى (ب)، وإنما يوجد احتمالات عديدة داخل أى نسق (وجود بالقوة) فتتحقق بعض هذه الاحتمالات ولا يتحقق البعض الآخر، بل إن بعض الاحتمالات ونقيضها قد يتحقق داخل النسق نفسه فى الوقت نفسه.

ويُدلِّل المؤلف على مقولته هذه فيشير إلى بعض الديانات الآسيوية مثل الهندوكية والبوذية والطاوية التى هى فى جوهرها «ديانات طبيعية»، أى ديانات تقدِّس الطبيعة أو عنصراً من عناصرها، ولذا فهى تحاول أن تخلق وئاماً واتزاناً بين الإنسان والطبيعة. وهو يذهب إلى أن أفكار الناس عن قصة الخلق أمر مهم للغاية بالنسبة لهم وتساهم فى تحديد سلوكهم. وبعد أن يشير المؤلف إلى أن أساطير الخلق فى الديانات الآسيوية تؤكد فكرة التوازن، بل التوحد بين الإنسان والطبيعة، يبيِّن كيف أن الحضارة الصينية، فى كثير من جوانبها، تعبِّر عن هذا التوازن والتصالح بين الإنسان والطبيعة (مثل الاتجاه نحو شق الطرق بحيث تتبع انحناءات الجبال والتلال بدلاً من حفر أنفاق فى داخلها، ومثل ذلك الإمبراطور الذى انطلق فى فصل الربيع «ليبهج الزهور بالموسيقى الهادئة»).

هذا هو التوجه (الفكرى) العام لهذه الحضارات الآسيوية، وهو كما نرى يؤثر فى السلوك العام للأفراد الذين ينتمون لهذا التشكيل الحضارى. ولكنه ـ كما يبيِّن المؤلف

- يؤثر وحسب فى السلوك ولكنه لا يتحكَّم فيه، إذ يذكر المؤلف وقائع فى التاريخ الصينى تدل على أن تسخير الطبيعة وتبديدها ليس أمراً مستحيلاً على الصينيين، فهم فى فترة من تاريخهم قاموا باقتلاع الغابات وتعرية التربة وإغراق الأراضى إلى درجة أن الدولة اضطرت «للتدخل للحفاظ على الطبيعة». ويفسر المؤلف هذا التناقض الظاهر بأن النسق الفكرى أو الفلسفى السائد يحوى داخله توجهات سلوكية متناقضة. فالنسق الفكرى الذى كان سائداً فى الصين (فى معظم تاريخها) يحوى عنصرين: الين (القابل والطبيعى والمؤنث) واليانج (الفاعل والاصطناعى والذكر). وبالتالى فالبوذية والطاوية هما تراث دينى من طابع الين، أما المدن فهى تعبير عن اليانج، وكذا عبادة الإمبراطور والأسلاف. ولكن على الرغم من أن التراث الفكرى الصينى يحوى هذه التناقضات (فما من تراث ثقافى يمكنه أن يكون طبيعيًا خالصًا أو معاديًا تمامًا للطبيعة) إلا أن الصينيين فى نهاية المطاف كانوا على وفاق مع العالم الطبيعى فى الفكر والسلوك أكثر من معاصريهم الأوروپيين.

وتتبدى العلاقة المركبة بين السبب والنتيجة فى مجال دراسة الحضارة فى أن اكتشافاً أو اختراعاً ما قد يؤدى إلى نتيجة ما وعكسها فى الوقت نفسه. فاستخدام الحديد، على سبيل المثال، قد أدى إلى دعم التشكيلات الجماعية العسكرية وبالتالى إلى عدم الاتجاه نحو الجَمَعية فى المجتمعات الإنسانية، ولكنه فى مرحلة لاحقة أدى إلى ظهور الفردية البطولية المتمثلة فى أبطال مثل أخيل وهكتور (ولا ندرى هل ينطبق الأمر على أبطال السير والملاحم العربية أم لا؟). وقد أدت الثورة الصناعية فى الغرب إلى ظهور التفرُّد فى بداية الأمر وإلى سيطرة الإنسان على الطبيعة وعلى جانب أكبر من مصيره، ولكن الثورة الصناعية ذاتها قد أدت إلى تزايد معدلات التنميط، ومن ثَمَّ أدت إلى ظهور الشمولية وترويض المجتمعات والأفراد وتدمير الطبيعة فى مرحلة لاحقة، أى إلى فقدان سيطرة الإنسان على مصيره تماماً. ويبين البروفسور رايلى أن المجتمع الصناعى فى البداية - حينما لم يكن قد اكتمل تطوره بعد - كان يسمح بمجال أكبر للتعبير الفردى، أى أن الاقتصاد المختلط الصناعى/ الزراعى (والذى يشبه من بعض الوجوه الأنماط الاقتصادية السائدة فى الوطن العربى) أكثر إنسانية من الاقتصاد الصناعى المنضبط والذى تتحكم فيه الآلات تحكماً كاملاً، والذى تم ترشيده تماما، أى أن كل الحركات الإنسانية درست دراسة كاملة ثم تم تقسيمها تقسيماً دقيقاً وبالتالى أمكن

توظيفها بطريقة كفء لخدمة الآلة: «إن حياة العامل الذهنية، فى إطار العملية الآلية، تزداد إحكاماً وثباتاً كلما زاد شمول وكمال العملية الصناعية التى يلعب فيها دوراً». وأخذ الامتثال يحل محل الحرية والمبادرة، وتحولّت الآلة إلى النموذج الكامن فى المجتمع، وأصبح خط التجميع هو الرمز الأساسى لحضارة صناعية «متطورة»، كما أصبح الصورة الأساسية فى نُظُم الإدارة «العلمية» الحديثة! من القرد إلى الفرد ومن الفرد إلى الآلة.

٥ـ الثورة الصناعية فى إنجلترا:

بل إن ظاهرة ضخمة تُلقى بظلالها الرهيبة علينا جميعاً، مثل ظاهرة التصنيع الرأسمالى فى الغرب، ليست بظاهرة حتمية، وأسبابها ليست بسيطة أو واضحة أو عالمية. والثورة الصناعية ـ أهم حدث فى تاريخ الإنسانية ربما منذ الثورة الزراعية، حيث توصل الإنسان لفنون الزراعة فى عصور ما قبل التاريخ ـ لم تحدث فى إنجلترا ثم فى بقية العالم الغربى بسبب تفوُّق الإنجليز الأخلاقى أو الحضارى، أو بسبب تخليهم عن الأخلاقيات المسيحية وتبنيهم لفلسفات نفعية مادية، كما يدَّعى بعض دعاة التحديث على الطريقة الغربية، أو بسبب التنظيم الاجتماعى المتفوق لمجتمعهم، أو بسبب قوانين عامة تخضع لها جميع المجتمعات فى كل زمان ومكان، فإن تكررت الأسباب حدثت الظاهرة، وإنما بسبب مركب من الظروف والأسباب المتداخلة.

والدراسات الحديثة لظاهرة الثورة الصناعية تبين أن ثمة عناصر مادية (جغرافية واقتصادية) وأخرى معنوية (تاريخية واجتماعية وحضارية) بعضها خاص بإنجلترا مقصور عليها، وبعضها قد تزامن مع البعض الآخر، وهى التى أدت إلى حدوث هذه الثورة فى ذلك الزمان وذلك المكان دون غيرهما، وأنه لذلك لا يمكن أن تتكرر هذه الظاهرة على هذا النحو فى مكان وزمان آخرين، وبالتالى لا مجال لتقليدها.

فإذا نظرنا إلى موقع إنجلترا الجغرافى بين أوروبا والعالم الجديد ـ والموقع شىء لم يبتدعه الإنجليز ولا يمكنهم ادعاء ذلك ـ لوجدناه مسئولاً إلى حدٍّ كبير عن تهيئتها لأن تكون مركزاً لأول ثورة صناعية. وإنجلترا، علاوة على ذلك، جزيرة تكاد تكون ملتصقة بأوروبا منفصلة عنها فى الوقت نفسه، مما يسَّر نقل البضائع من الجزيرة وإليها،

وأن شواطئ إنجلترا الطويلة تضم مرافئ عديدة صالحة للملاحة ورُسُوّ السفن فيها. ونظراً لصغر حجم الجزيرة البريطانية نجد أن المسافة بين أى نقطة فيها وأقرب ميناء قصيرة نوعاً، مما ساعد على سرعة نقل البضائع من الداخل إلى ميناء التصدير، على عكس بلد مثل الصين، على سبيل المثال.

ومن العوامل المادية الأخرى التى أتاحت لإنجلترا أن تنطلق تلك الانطلاقة التى غيَّرت وجهها، ثم وجه العالم بأسره، توفر بعض المواد الخام فيها. ومن أهم هذه المواد الماء الذى يدخل فى كثير من العمليات الكيميائية وعمليات تشطيب المنسوجات. والماء على شكل رطوبة عالية عنصر مهم مساعد فى عملية تصنيع خيوط الغزل. أما الملح، الذى وُجد هو الآخر بوفرة فى إنجلترا، فيدخل فى تركيب الأحماض والقلويات، كما توفرت كذلك كميات كبيرة من الحديد، واكتشفت مناجم الفحم الكبيرة على مسافة غير بعيدة عنها.

وعلى الرغم من أن إنجلترا، فى نهاية القرن الثامن عشر، كانت أمة صغيرة لا يزيد عدد سكانها عن ستة ملايين (أى ثُلث سكان فرنسا فى ذلك الوقت) فإنها كانت تُعدُّ أكبر سوق فى العالم. وقد ذكرنا من قبل أن صغر حجم الجزيرة أدى إلى سهولة نقل البضائع داخلها وإلى الخارج، ويمكننا أن نضيف هنا أن صغر حجمها ساهم أيضاً فى توحيد السوق. كما أن تضاريس إنجلترا لعبت هى الأخرى دوراً مماثلاً، فهى مكونة من جزيرتين أو فى الواقع جزيرة واحدة (حيث إن أيرلندا ظلت خارج نطاق الثورة الصناعية فى القرن التاسع عشر) لا تقسمها سلسلة من الجبال الشاهقة أو منطقة صحراوية قاحلة، مما زاد من تماسكها وتوحدها كسوق للبضائع تنطلق فيه البضائع من مكان لآخر فى سهولة ويُسر وفى فترة وجيزة.

وبالإضافة إلى فضل العنصر الجغرافى، فإن ثمة عناصر أخرى اجتماعية/ تاريخية ساعدت على توحيد السوق الإنجليزى. فعلى سبيل المثال لم تكن إنجلترا مُقسَّمة إلى مناطق صناعية إقطاعية مختلفة، وإنما كانت تشكل وحدة سياسية متكاملة توجد فيها حكومة متعاطفة مع مصالح أصحاب رؤوس الأموال ومع فكرة التنمية الصناعية. هذا على عكس فرنسا التى كانت مُقسَّمة إلى ثلاث مناطق جمركية أساسية، تُطبَّق فى كل منها العديد من القوانين التى تُقيِّد تصدير بعض السلع المهمة مثل القمح، أما وسط

أوروبا فكان أكثر تعنتاً، كما كانت الضرائب الإقطاعية فيه أثقل وطأة. ومن الطريف أن الأنهار فى وسط أوروبا أكثر صلاحية للملاحة من أنهار إنجلترا أو فرنسا، ومع هذا كان التجار يتحاشونها مفضلين الطرق البرية باعتبارها أقل تكلفة وأكثر عقلانية أو لأنها كانت تقع خارج قبضة الإقطاع الأوروبى. واتسمت النظم الإقطاعية المطلقة التى سادت فى وسط أوروبا بعدم التعاطف مع المصالح التجارية والمالية، بل معاداتها.

ولم يكن السوق الإنجليزى أكبر الأسواق طراً وحسب وإنما كانت قوة الإنجليز الشرائية مرتفعة. ومع أن دخل الفرد كان يعادل ٣٠٠ دولار بالمقاييس الحالية (وهو نصف دخل الفرد فى فرنسا آنذاك) فإن استهلاكه كان يفوق استهلاك نظيره الفرنسى. فبينما كان يأكل الإنجليزى خبزاً أبيضاً ولحماً كان الفرنسى يأكل خبزاً أسوداً وحساء. كما أن استهلاك المواطن الإنجليزى للسلع الصناعية (أحذية جلدية بدلاً من الأحذية الخشبية «القباقيب») أكثر من نظيره الفرنسى، وكان استهلاكه للحديد ١٣ كجم للفرد مقابل ٢,٧ فى فرنسا. لكل هذا لم تستطع الصناعات المنزلية أن تفى بحاجة الإنجليزى مما اضطر إنجلترا إلى استيراد ما تحتاجه من روسيا والسويد والبلاد الأخرى.

ويمكن تفسير ارتفاع معدل الاستهلاك عند الإنجليز بالعودة لبناء المجتمع الطبقى، فلم يكن المجتمع الإنجليزى مُقسماً بشكل بسيط إلى طبقة ثرية فاحشة الثراء تستهلك وحدها السلع الترفية التى تعتمد على قدر من الثراء يمكِّنها من الاستهلاك الترفى، وطبقة من الفلاحين المعدمين الذين يعيشون على حد الكفاف. وإنما نجد أن الفلاحين كانوا يقومون هم أيضاً بالاستهلاك، ولذا كانوا جزءاً لا يتجزأ من السوق القومى. ولعل هذا يفسر لِمَ تم إدارة الزراعة على أساس تجارى فى وقت مبكر نوعاً ما، ولِمَ تخصَّصت بعض المَناطق فى محاصيل بعينها.

والتخصُّص يعنى الاعتماد على الخارج، ولذا ليس من الغريب أن نجد أن من سمات الريف الإنجليزى فى القرن الثامن عشر ارتباطه بالعالم الخارجى وعدم اكتفائه بمصادره الطبيعية المحلية أو بسلعه المنتجة محلياً. وليس من الغريب أيضاً أن نجد فيه العديد من المحلات وعدداً كبيراً من الباعة المتجولين الذين كانوا يتاجرون فى البضائع الترفية المستوردة (مثل الحُلى والمنسوجات الحريرية) مما يدل على حاجة الريف الإنجليزى لحركة تجارية دائمة تأتيه بالسلع المستوردة وتُصدِّر السلع المحلية. وقد أدت

الحركة التجارية النشطة إلى مزيد من التجانس بين مناطق إنجلترا المختلفة وإلى زيادة رقعة السوق. ويمكن أن نذكر أيضًا أن الزراعة الإنجليزية كانت من الكفاءة بحيث كانت تكفى لتقيم أود طبقة كبيرة من العمال المحتمل اشتغالهم فى الصناعة، وكانت زيادة السكان من الضخامة وحركة تسوير الأرض المشاع من القسوة بحيث أنها وفرت الأيدى العاملة اللازمة للصناعة الإنجليزية عن طريق طرد آلاف الفلاحين من أرضهم. وكان لخروج بريطانيا عام ١٧٦٣ ظافرة بعد قرنين من الصراع العسكرى والبحرى (مع الأسبان والهولنديين فى بادئ الأمر، ثم مع الفرنسيين) أكبر الأثر فى تمكُّنها من معظم أسواق العالم وموارده من الهند إلى الأمريكتين.

ولكن من أهم الأسباب التى أدت إلى تفجير الثورة الصناعية فى إنجلترا التقدم النسبى لصناعة القطن فى إنجلترا وتحويلها إلى قطاع أساسى فى الاقتصاد الإنجليزى. وتتميز صناعة القطن بأنها كان من الممكن تحويلها إلى صناعة رأسمالية (أو حديثة) بمعنى الكلمة؛ أى إنتاج غير مرتبط بالضرورة بالاستهلاك. فجميع الناس، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية أو القومية، يمكنهم ارتداء قميص قطنى، وبالتالى تم إنتاج المنسوجات القطنية لا لاستهلاكها وحسب وإنما أساساً لتصديرها، كما كانت أجور الغزَّالين والنساجين زهيدة نظراً لكثرة عددهم الأمر الذى أدى إلى سرعة تراكم الأرباح ورأس المال. وكان تحويل النول اليدوى إلى مغزل يُدار بالطاقة أمرًا لا يُكلِّف الكثير إذ كانت تدخل عليه تعديلات طفيفة وحسب.

ولكن كل هذه العوامل، وهى إمكانات ضخمة، لم تتحول إلى حقيقة تاريخية تسمى «الثورة الصناعية» إلا بسبب سيطرة إنجلترا على تلك الإمبراطورية أو الأسواق التى لا تغرب عنها الشمس. وقصة تدمير صناعة النسيج اليدوية المتطورة فى الهند معروفة لدى دارس التاريخ، وهى قصة تحويل الهنود من منتجين للمنسوجات القطنية التى تسد حاجاتهم إلى مستهلكين للصادرات الإنجليزية.

ويمكننا أن نضيف هنا أن التوسع الاستعمارى الغربى، وهو كما بيَّنا، العنصر الحاسم فى تحويل الإمكانية إلى حقيقة وفى سرعة تراكم رأس المال وتمويل عملية تشييد البنية الأساسية للمجتمع الغربى الحديث، ما كان ليتم لو أن دولة المماليك فى مصر كانت قوية راسخة، فهى دولة كانت تسيطر على طرق التجارة مع الهند والصين

وأفريقيا والعالم الإسلامى بأسره بطبيعة الحال، وكان عندها الكثير من الصناعات البدائية، وكان المهيمنون عليها متفهمين للأوضاع الاقتصادية فى العالم. ولكن دولة المماليك كانت ضعيفة من الداخل نتيجة عوامل كثيرة من بينها فرادة النظام المملوكى وطريقة تجنيد أعضاء جُدد للنخبة الحاكمة وفشل سلاطين المماليك فى جعل الخلافة عن طريق الوراثة. نضيف إلى هذا الهجمات الصليبية والتترية التى لم تتوقف إلا مع القرن الخامس عشر بعد أن تركت العالم الإسلامى بأسره مُنهكاً، كان همه البقاء وحسب، مما ترك طرق التجارة مفتوحة أمام أساطيل الغرب العسكرية التجارية. أما أفريقيا فكانت عبر تاريخها تتسم بالتشكيلات السياسية الصغيرة التى لم يكن فى مقدورها قط أن تقوم بمشاريع تجارية/ اقتصادية ضخمة. وكانت الصين منغلقة على نفسها تقبع داخل حدودها ولا تكترث «بالبرابرة». إن قوة العالم الغربى الذاتية لم تكن كافية بأية حال لتحقيق الثورة الصناعية، وإنما كان لابد من أن يتزامن معها ضعف العالم الإسلامى ودولة المماليك.

ثمة عوامل كثيرة إذن، تضافرت على تفجير الثورة الصناعية فى إنجلترا على هذا الشكل المحدَّد بعضها مقصور على إنجلترا (جزيرة صغيرة قريبة من أوروبا) وبعضها لا يمكن أن يتجاور فى مكان آخر (توفر الفحم والحديد) وبعضها لا يمكن أن يتزامن مرة أخرى (نهضة تجارية صناعية فى أوروبا وانكماش فى معظم أنحاء العالم). فالثورة الصناعية بالشكل الذى تمت عليه فى إنجلترا ليست أمراً حتمياً ولا عالمياً. هذا لا يعنى بطبيعة الحال أن الأمور تتم بالصدفة المحضة وأن التاريخ لا منطق له، أو أن خصوصية كل نسق تاريخى تجعل من المستحيل أن نجرِّد منه بضعة نماذج تفيدنا فى تجربتنا التاريخية، وإنما يعنى أنه يمكن فهم الظواهر التاريخية من خلال نماذج مركبة. ولكن أثناء صياغة النماذج التحليلية المركبة يجب أن ندرك خصوصية أية ظاهرة تاريخية ومدى تركيبيتها وتعقدها، والعوامل الزمانية والمكانية التى دخلت فى تكوينها. وبهذه الطريقة فإننا لا نجابه ظاهرة تاريخية ما، حدثت فى مكان وزمان ما، على أنها ظاهرة حتمية فى شكلها ومضمونها يجب أن تحدث فى الزمان والمكان العربيين. فمثل هذا الموقف سيحد من حريتنا ويفقدنا الاتجاه، بل قد يفرض علينا تحديات غير حقيقية، ويطرح علينا أسئلة غير ذات موضوع لا يمكن الإجابة عنها. بينما حينما ندرك خصوصية ظاهرة مثل الحضارة الغربية فإننا سنجابهها كشىء نسبى، ليس علينا قبوله أو

رفضه، وإنما علينا فهمه واستيعابه فى إطار تجربتنا التاريخية ومسار تاريخنا الخاص بحيث نعمِّم ما هو عام، ونستبعد ما هو خاص، ونستخلص ما يصلح للتطبيق على كل البشر ونسقط ما هو مرتبط بالآخرين وبظروفهم التاريخية الفريدة. ونحن بذلك لا نرفض الغرب كما يصر بعض المتعصبين الجامدين، ولا نتبناه بخيره وشره، كما يصر بعض الذين قرروا التفرنج، وإنما نخلع عليه النسبية التى تتسم بها أية ظاهرة إنسانية (فالإطلاق لله وحده) ومن السخرية بمكان أننا لو فعلنا ذلك نكون قد تبنينا معياراً علمياً موضوعياً اجتهاديا تخلى عنه دعاة العلم والتغريب.

* * *

العرب وتاريخ الحضارة

أسهبنا في الدراسة السابقة في الحديث عن المنهج الذي استخدمه كافين رايلي في كتابه **الغرب والعالم** نظراً لأن دلالاته الفلسفية بالنسبة لنا كعرب عديدة وعميقة، ولذا سنقوم باستخلاصها للقارئ. يبيِّن المنهج أن ما يمكن تسميته بالحقيقة أو ما يقربنا منها ليس الرصد الموضوعي المتلقي السلبي للظواهر ولا القوانين العامة المجردة التي نستوردها أو نركن إليها ونجابه بها الواقع، وإنما هي شيء نستخلصه بعد جهد جهيد من خلال دراسة التفاصيل العديدة التي تبين مدى تعرجات الواقع ونتوئه والمنحنيات الخاصة للظواهر المختلفة. فالتفاصيل ليست مسألة فرعية أو ثانوية في الظواهر الإنسانية، فهي تعدِّل من النماذج التي تجردها وتثريها وتحسِّن من مقدرتها التفسيرية والتنبؤية لأن العلاقة بين النموذج وتفاصيل الواقع علاقة حلزونية. إننا لن نصل إلى «حقيقة أمورنا» عن طريق التأمل المجرد أو الرصد السلبي أو التعميم الكاسح أو تبنِّي القوانين الجاهزة والمصطلحات المستوردة وإنما بالغوص في التفاصيل وربطها بعضها بالبعض وتجريد أنماط ونماذج ذات مقدرة تفسيرية عالية.

ويدل المنهج كذلك على أن أسلم طريقة لدراسة الظواهر التاريخية هي الابتعاد عن النماذج الاختزالية التي ترى الظواهر في إطار ثنائيات صلبة بسيطة. فالحديث عن أدوات إنتاج تحدد أشكال الفكر والسياسة، أو الحديث عن النظم والأفكار السياسية التي تحدِّد مسار الاقتصاد هو أمر مبتسر يقصر عن الإحاطة بالظواهر الإنسانية، أما النماذج المركبة فهي تنظر للظواهر في كليتها الحية، فمثل هذه النماذج تحتوي على عناصر عدة - ليست بالضرورة مرتبة ترتيباً هرمياً - تكتسب بعضها مركزية تفسيرية في ظروف تاريخية محددة، ويهمش البعض الآخر، وقد يحدث عكس ذلك في ظروف أخرى. فقد نجح المغول في دخول بغداد وفي القضاء على الخلافة العباسية فيها لا

بسبب «تقدُّمهم» أو لأن مجتمعهم كان أكثر تنظيماً أو تحضُّراً، أو لأن علاقات الإنتاج السائدة فيه كانت أكثر تطوراً، وإنما لأسباب مغايرة لذلك تماماً. ففى واقع الأمر لم يكن المغول يملكون أية أدوات إنتاج وإنما كانوا يمتلكون أدوات حرب بالدرجة الأولى. والمجتمع الذى قضوا عليه، على الرغم من ضعفه الداخلى، كان من أرقى المجتمعات التى عرفها الإنسان ومن أكثرها تحضراً، بل لعل علاقات الإنتاج فيه كانت أكثر تركيباً منها من أى مجتمع آخر على وجه الأرض آنذاك باحتوائه على صناعة وتجارة دولية ومحلية وزراعة ورقيق، ولا يمكن تفسير اكتساح المغول للخلافة العباسية إلا فى إطار واسع يدرس الظروف البيئية المحيطة بوطن المغول الأصلى وفشلهم فى الاستقرار، بل وتدنيهم الحضارى الذى سهَّل عليهم التحرك كتجمع عسكرى/ إنسانى هائل، كما ينبغى دراسة الظروف السياسية والدينية المحيطة بضعف المجتمع الإسلامى فى العصر العباسى الثانى وظهور المرتزقة، وبعد هذا قد يكون من الممكن فهم الظاهرة.

وإذا كانت الظواهر التاريخية مركَّباً تدخل فى تركيبه العناصر الثقافية وتحدد مساره، فإن هذا يعنى أن كل نسق تاريخى له خصوصيته التى يكتسبها من خصوصية العناصر الثقافية التى يتضمنها. كما يعنى أن مسار هذا النسق وحركته لا تخضع بالضرورة لقوانين صارمة عامة، وإنما يولِّد قوانين الحركة الخاصة به. فالتصنيع الغربى ما كان يمكن أن يظهر إلا مع ظهور الفردية والبروتستانتية والدولة القومية ومع تفكُّك عالم العصور الوسطى المتماسك وذلك نظراً لهيمنة الكنيسة الكاثوليكية وارتباطها الشديد بالنظام الإقطاعى الأوروبى بما يتضمن ذلك من احتقار عميق للتجار والتجارة.

ولكن لعل تأخر الصناعة فى النظام العربى/ الإسلامى يرجع إلى العوامل نفسها التى أدت إلى تقدُّمها فى الغرب، أى تفكُّك عالم العصور الوسطى الإسلامية المتماسك وتآكل الدولة الإسلامية المركزية، لأنه لو قُدِّر لها الاستمرار ولو احتفظت بقوتها لربما أمكنها توفير الاستثمارات اللازمة والخبرة المطلوبة لعملية التصنيع والتحديث. وقد قامت الدولة الإقطاعية المركزية فى اليابان بدور شبيه، ولعبت طبقة الساموراى، وهى طبقة عسكرية تشبه المماليك من بعض الوجوه، دوراً خلاقًا فى عملية الانتقال. إن النهضة فى الشرق الأوسط كانت تتم دائماً تحت إشراف الدولة

القوية وبسبب وجودها، بل إن تحديث اليابان لم يتم إلا بعد القضاء على نظام الشوجن Shogun والدويلات الإقطاعية المتناحرة، وبعد توحيد البلاد تحت حكم الإمبراطور القوى والدولة المركزية القوية.

ونحن لا ننكر وجود تاريخ إنسانى عام، فاستخدامنا لمصطلحات مثل «التحديث» و«التصنيع» هو اعتراف ضمنى بهذا المستوى التاريخى العام، وهو اعتراف صريح بوحدة الحضارة الإنسانية وأن ما نسميه الحضارة هو مجموعة ما أنتجته يد الإنسان على هذا الكوكب. ولكن ما نحاول أن نبينه هو أن النماذج الاختزالية التى تسقط فى الواحدية السببية، والتى تحاول أن تصل إلى مستوى عال من التجريد والتعميم وتتحرك فى إطار فكرة القانون العام الذى يتجاوز الزمان والمكان، لا يمكن أن تزودنا بمعرفة حقيقية بالتاريخ الإنسانى والتشكيلات الحضارية المختلفة المتنوعة، ولا أن تفسر لنا كثيراً من الظواهر إذ لا يمكن فهم أية ظاهرة، ولِمَ حدث هذا ولِمَ حدث ذاك، إلا فى نطاق خصوصيتها. إن حاجة الإنسان للطعامِ والإشباع الحسِّى وحاجته للأحلام والحب هى احتياجات إنسانية عامة أصيلة تفسر جوانب كثيرة فى السلوك الإنسانى، بل تشكل الإطار العام للسلوك الإنسانى ولا يمكن تفسيرها إلا بالعودة لما أسميه «الإنسانية المشتركة». ولكن يكمن الخطأ فى محاولة تفسير كل الظواهر، على جميع مستوياتها وبكل نتوءاها، باللجوء للقانون العام دون تطوير أو تحوير.

ويبين منهج كتاب **الغرب والعالم** كذلك أنه لا توجد مُتتالية وحيدة للتطور والتغيُّر التاريخى، وإنما توجد عدة متتاليات. فتطوُّر المدينة فى الشرق يختلف عنه فى الغرب، بل توجد متتاليات عديدة داخل كل نسق حضارى؛ فثمة مدن/ بلاط ومدن/ دول ومدن/ أباطرة ومدن مقدَّسة وهكذا. والحب، هذه الرغبة الإنسانية العامة، يتم الإفصاح عنها بطرق مختلفة تختلف باختلاف الحضارات.

وحديث البروفسور كافين رايلى عن الين واليانج يبيِّن أن ثمة متتاليات عديدة كامنة داخل كل نسق وأن بعضها يتحقق أحياناً ويتحقق البعض الآخر أحيانًا أخرى، والبعض الثالث قد يظل كامناً إلى أن يكتشفه الوعى الإنسانى ويحققه. وفكرة تعدُّد المتتاليات الظاهرة والكامنة هى فكرة مهمة للغاية بالنسبة لنا كعرب، فهى تعنى إمكانات فائقة للحرية لأننا سنواجه عملية التحديث لا باعتبارها أمراً نهائياً محدداً وإنما باعتبارها

متتاليات بديلة. كما أننا سندرس تراثنا وواقعنا لا فى إطار الثنائية الصلبة، ثنائية القبول الكامل أو الرفض التام، وإنما فى إطار من الحرية النسبية. ولعل تحديث اليابان ترجمة عملية لهذا المفهوم، فقد دخلت اليابان العصر الحديث عن طريق رفع لواء التقاليد اليابانية، ولكنها اختارت منها ما يتلاءم مع العصر الحديث. فأعيدت إلى الإمبراطور سلطاته واعتلى الإمبراطور موتسو هيتو العرش (عام ١٨٦٧) واتخذ اسم، ميجى ثم دخلت اليابان العصر الحديث ولذا تسمَّى ثورة التحديث فى اليابان «استعادة الميجى».

وقد يساعدنا هذا التصوُّر لمتتاليات التحديث العديدة والبديلة على التخلص من بعض المفاهيم الميتافيزيقية التى ترتدى مسوح العلمية والموضوعية مثل مفهوم الشخصية القومية باعتبارها مسئولة عن هذا الانتصار أو ذاك الانكسار. وقد زاد الحديث فى الآونة الأخيرة عن «العقلية العربية» بجماعيتها وفرديتها أو بحماسها وصبرها (وكتالوج الصفات السلبية يحتوى دائماً صفات متناقضة) باعتبارها هى المسئولة عن كل المصائب. ولعل فكرة المتتاليات الظاهرة والكامنة والأنساق الفكرية التى تحتوى على توجهات سلوكية عديدة يؤدى بنا إلى الإيمان بأن هذه «العقلية العربية» (إن نجحنا فعلاً فى تعريفها والتعرُّف عليها) هى مجموعة من الصفات الخاصة، وأنها فى حد ذاتها لا تؤدى إلى شىء محدَّد على الإطلاق فهى إمكانية محايدة (أو فلنقل سمات بنيوية، أو لصيقة ببناء الشخصية) يمكن توظيفها للخير أو للشر، للإنتاج أو التخريب، للتشييد أو للتبديد.

ولننظر ماذا فعل اليابانيون بالانتحار، تلك الفكرة المطروحة دائماً داخل الوجدان اليابانى كإمكانية قائمة على استعداد دائم للتحقق. فالانتحار هو الطريقة التى كان يمكن للساموراى أن يُكفِّر بها عن ذنوبه، وحينما كان يُحكم عليه بالإعدام فهو لا يُقتل وإنما ينتحر على طريقة الهارى كيرى. وفى قصص العشَّاق نجد أن الانتحار المزدوج (كما يسمى فى التراث اليابانى) هو الطريقة الوحيدة التى كان يمكن للحب أن يكتمل بها. ولا توجد تحفظات دينية شنتوية أو بوذية أو كونفوشية ضده (ويقف هذا على طرف النقيض من الحضارة الغربية والتراث المسيحى والحضارة العربية والتراث الإسلامى). وفكرة الانتحار وتقبُّلها ما هى إلا تعبير عن الجماعية اليابانية العميقة المتأصلة، الناجمة عن العقيدة الحلولية التى توحِّد بين الشعب والأرض والإله والتى

تترجم نفسها إلى عبادة الإمبراطور . ومن الواضح أن هذه الجماعية ، وهذه القدرة على الانتحار ، لم تعق الجماعية اليابانية اليابانيين عن التحديث ، بل وُظِّف الانتحار أثناء الحرب العالمية الثانية بشكل خلاق منتج . ولم تعق الجماعية اليابانية اليابانيين عن تأسيس نظام رأسمالى مستقر يستمد استقراره من هذه الجماعية (على عكس الرأسمالية الغربية التى تستند إلى الفردية الليبرالية والصراع بين الأفراد والأحرار) ، ولذا يطلق بعض دارسى المجتمع اليابانى اصطلاح «الرأسمالية الإقطاعية» أو «الإقطاع الرأسمالى» على النظام الاقتصادى السائد الآن فى اليابان .

ولننظر ماذا فعلت الصهيونية بواحدة من أكثر السمات سلبية فى تكوين يهود أوروبا الحضارى ، أعنى الانغلاق الجيتوى (نسبة إلى الجيتو ، أى حارة اليهود فى شرق أوروبا) ، وكيف وظفت هذه السمة فى تأسيس الكيان الصهيونى الجيتوى المنغلق . ولعل الحماس العربى والانفعال السريع وحبنا للغة والخطابة (إن كانت حقاً هذه هى بعض صفاتنا الثابتة المستقرة) هى صفات حيادية ، وسمات بنيوية يمكن توظيفها بشكل خلاق ، فحبنا للغة - على سبيل المثال - لم يؤد حتى الآن إلى محو الأمية أو إلى إحلال الفصحى محل العاميات المختلفة حتى يمكن لجماهير شعبنا العربى أن تتواصل مع بعضها البعض وتتصل مرة أخرى بذاتها وتاريخها . كل هذا يقودنا إلى استنتاج أن هذا الحديث عن الشخصية العربية ما هو إلا تكرار لما يقوله العنصريون فى الغرب دون نقد أو تمحيص ، أو لعله كسل من جانب المفكرين العرب حتى لا يستكشفوا أبعاد هذه الشخصية وإمكاناتها ، وحتى لا ينحتوا المتتاليات الخاصة التى تحول هذه الإمكانات المحايدة إلى طاقة خلاقة مبدعة .

والآن لنلخِّص النتائج التى انتهينا إليها من قراءتنا لكتاب **الغرب والعالم** بمصطلحنا نحن . ثمة «مسافة» تفصل بين العلة والمعلول ، وبين الظاهرة والعناصر المكونة لها ، وبين النموذج الفكرى أو الحضارى والواقع الإمبريقى (التجريبى) اليومى . وأن هذه المسافة تؤدى بالتالى إلى تفرُّد الظواهر وتمايزها وإلى أن قانون حركتها محكوم إلى حد كبير بمنطقها الداخلى ، وأن الأسباب قد تؤدى إلى نتائج عكس المتوقع منها إن اختلف السياق ، وأن الظواهر مكونة من عناصر موجودة بالقوة وأخرى موجودة بالفعل ، وأن تلك الموجودة بالقوة قابلة للتحقق إن وجدت الظروف الملائمة . هذه النتائج كلها يمكن

أن نلخصها فى عبارة واحدة: إمكانية الحرية وتأكيد الذات العربية. وهو ليس بالضرورة تأكيد فاوستى مطلق (على الطريقة الغربية) يتم على حساب الآخرين، وإنما تأكيد ينبع من منطلق النسق الحضارى العربى ومرتبط بالإنسانية المشتركة. وهو تأكيد للذات لن يؤدى حتماً إلى النجاح، على الرغم من كل الأمجاد العربية التليدة، وإنما سيُكتب له النجاح إن جهدنا ونصبنا من أجله، أى أن تأكيد الذات منوط بالإرادة العربية، يحدها تاريخها وتراثها، وتستند إليه.

والله أعلم.

* * *

رقم الإيداع ١٧٦٣/ ٢٠٠٦

الترقيم الدولى I.S.B.N. - 977-09-1502-5



دراسات معرفية
فى الحداثة الغربية

يضم هذا الكتاب دراسات عن الحضارة الغربية الحديثة والنموذج المعرفى الكامن وراء بعض نظرياتها ومنتجاتها الحضارية، وعن بعض أهم المفاهيم المحورية فيها مثل «الإنسان الطبيعى» و«الاستنارة» و«العلمانية». كما يحاول الكتاب تحديد سمات هذا النموذج الأساسية فيذهب إلى أن الحداثة الغربية حداثة منفصلة عن القيمة Value-free والتى يشير لها الكتاب باعتبارها الحداثة المادية أو الحداثة الداروينية؛ لأنها تجعل الصراع هو جوهر العلاقات الإنسانية. ويبين الكتاب بعض تبديات النموذج الحضارى الغربى على مجمل حياة الإنسان، العامة والخاصة، فى الشرق والغرب.

ودراسة الظواهر الحضارية المركبة مختلفة عن دراسة الظواهر الطبيعية المادية والظواهر الإنسانية البسيطة، فالنتائج التى يصل إليها الدارس هى نتائج فى معظمها احتمالية . ولتوضيح هذه القضية يقدم الكتاب ثلاث دراسات فى فكر عالم الاجتماع الألمانى ماكس ڤيبر، والهدف منها توضيح منهجه فى دراسة الظواهر الحضارية الحديثة، فهو يستخدم النماذج المركبة متعددة الأبعاد ليفسر ظواهر مثل الرأسمالية والعلمانية ويبين علاقتهما بحركة الإصلاح الدينى فى الغرب.

والإشكالية الأساسية التى توجد عبر كل الكتاب إشكالية محورية فى العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهى علاقة الذات بالموضوع والتى تتبدى فى إشكالية علاقة الأفكار بالواقع، والشكل بالمضمون، والكل بالجزء، والخاص بالعام. ويضم ملحق الكتاب عدة دراسات تهدف إلى توضيح هذه الإشكالية وكيفية تجاوزها، كما يضم دراسات خاصة بالنماذج المركبة وضرورة استخدامها فى دراسة الظو

